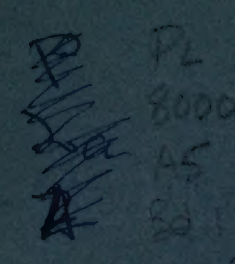


Zeitschrift

für

Kolonialsprachen

herausgegeben von

Carl Meinhof

Mit Unterstützung der Hamburgischen Wissenschaftlichen Stiftung

Band I. ▫ Heft 3.

Ausgegeben am 7. April 1911.





BERLIN 1911.
VERLAG VON DIETRICH REIMER (ERNST VOHSEN)
HAMBURG: C. BOYSEN.

Verlag von Dietrich Reimer (Ernst Vohsen) Berlin SW. 48.

Inhalt.

Die „Zeitschrift für Kolonialsprachen" erscheint in Jahresbänden von ca. 20 Bogen Umfang. Vierteljährlich wird ein Heft von ca. 5 Bogen ausgegeben. Preis des Bandes 12 Mark, des einzelnen Heftes 4 Mark.

Das Honorar beträgt für den Druckbogen 50 Mark. Von jeder Abhandlung werden dem Verfasser 30 Separata gratis geliefert. Weitere Separata gelangen mit 30 Pfg. für jedes Exemplar und jeden angefangenen oder vollständigen Druckbogen zur Berechnung.

Alle die Redaktion betreffenden Zuschriften sind zu richten an Professor **Carl Meinhof, Hamburg 36,** Dammthorstraße 25, Seminar für Kolonialsprachen.

Alle rein geschäftlichen Zuschriften und Rezensionsexemplare sind zu senden an den Verlag **Dietrich Reimer (Ernst Vohsen), Berlin SW. 48,** Wilhelmstraße 29.

Sudansprachen und Hamitensprachen.

Den ausgezeichneten Arbeiten von Bleek [1]) war es gelungen mit absoluter Sicherheit festzustellen, daß die Bantusprachen in Zentral- und Südafrika eine Einheit bilden. Damit war der Anfang für eine zuverlässige Gruppierung der afrikanischen Sprachen gemacht. Die Gruppierung der übrigen Sprachen ist erheblich schwieriger gewesen, weil hier nicht eine so eigentümliche und klar erkennbare Grammatik vorlag und die Vergleichung von Vokabeln niemals zu befriedigenden Ergebnissen führen kann.

Ich will aus den mancherlei Gruppierungsversuchen nur einige hervorheben, die einen Einfluß auf weitere Kreise gehabt haben.

Leo Reinisch faßt alle afrikanischen Sprachen, mit denen er sich beschäftigt hat, und deren ist eine große Zahl, als zusammengehörig auf.[2]) In seinen älteren und neueren Publikationen werden Worte und Formen der verschiedenen Sprachen neben einandergestellt, und der Leser erhält den Eindruck, daß ein prinzipieller Unterschied im Aufbau dieser verschiedenen Sprachen nicht existiert. Ja der gelehrte Bearbeiter der nordostafrikanischen Sprachen zieht zur Vergleichung in weitem Umfang auch die semitischen Sprachen heran, nicht nur abessynische Dialekte, sondern auch Arabisch, Hebräisch, Aramäisch, Assyrisch. Einen erheblichen Teil dieses Sprachguts bezeichnet er als Lehnworte, mit vollem Recht. Aber die Ähnlichkeit im Bau mancher afrikanischer Sprachen mit semitischen ist doch so groß, daß man nicht alle Übereinstimmungen im Wortschatz als Lehngut ansprechen kann. Gewiß man wird nicht nur semitisches Lehngut in afrikanischen Sprachen finden, sondern auch afrikanisches Lehngut in Semitensprachen. Aber Reinisch hat sicher Recht, wenn

---

[1]) A comparative grammar of South African languages. London. 1869.

[2]) Das persönliche Fürwort und die Verbalflexion in den hamito-semitischen Sprachen. Wien. 1909. Die sprachliche Stellung des Nuba. Wien. 1911. — Sowie eine Fülle älterer Publikationen.

er auch die dritte Möglichkeit offen läßt, daß Wurzelverwandtschaft zwischen semitischen und afrikanischen Sprachen bestehen kann.

Bei der von ihm befolgten Methode, alles, was heute empirisch in Nordostafrika vorgefunden wird, als zusammengehörig anzusehen, ist es schwer, sich ein klares Bild von dem geschichtlichen Vorgang zu machen. Das wird noch dadurch erschwert, daß Reinisch den Aufbau einer vollständigen Lautlehre dieser Sprachgruppe nicht versucht hat, sondern die ihm ähnlich scheinenden Wörter der verschiedenen Sprachen nebeneinander stellt, und daraus für jede Sprache seine Schlüsse zieht. Das hat dazu geführt, daß er eine große Anzahl feiner phonetischer Einzelbeobachtungen gemacht hat und eine Fülle von bestem Material in der Wortvergleichung zusammengestellt hat. Aber zu einer klaren Erkenntnis gesetzmäßiger Vorgänge, durch die man nun die Lautbildungen der einzelnen Sprachen verstehen kann, ist es noch nicht gekommen. So wird man ein Gefühl der Unsicherheit bei dem allen nicht los und sehnt sich nach einer Teilung des riesengroßen Stoffes und seiner Probleme.

Diesem Wunsch hat Friedrich Müller[1]) Rechnung getragen. Er stellt das andere Extrem dar, er neigt nicht zum Zusammenfassen, sondern zum Unterscheiden. Dabei hat er zweifellos recht, daß es wissenschaftlich vorsichtig ist, nicht mit der Zusammenfassung zu beginnen. Man tut gut, einfach in induktiver Weise das zusammenzustellen, dessen Zusammengehörigkeit sich klar erweisen läßt und so erst ganz allmählich zu größeren Gruppen fortzuschreiten. Wenn er also im Sudan eine Reihe von kleineren Sprachgruppen aufbaut und es einer späteren Zeit überläßt weitere Zusammenfassungen zu versuchen, so werden wir die Vorsicht dieser Methode als berechtigt anerkennen müssen. Merkwürdig ist nun, daß er da, wo er aus seiner Zurückhaltung heraustrat und Zusammenfassungen versuchte, sich öfter handgreiflich geirrt hat. Dazu kommt, daß er ein anthropologisches Merkmal, die Haare, als Charakteristikum der großen Sprachgruppen heranzog. Wir werden zugeben, daß da, wo so starke anthropologische Unterschiede zwischen Menschenrassen, wie die zwischen Negern und Semiten bezw. Hamiten vorliegen, es in hohem Maße wahrscheinlich ist, daß diese Rassen Jahrtausende voneinander getrennt lebten, ehe sie, wie heute, in nahe Berührung miteinander kamen. Ein solches Jahrtausende währendes Getrenntsein macht es in hohem Maße wahrscheinlich, daß auch erhebliche sprachliche

---

[1]) Grundriß der Sprachwissenschaft. Wien. 1877.

Verschiedenheiten bei den beiden Rassen vorliegen. Man wird also da, wo sich Rassenunterschiede finden, auf Sprachunterschiede gefaßt sein müssen. Aber eine solche Unterscheidung ist keineswegs zuverlässig. Es ist eine abgegriffene Wahrheit, daß die Sprachen schnell die Rassengrenzen überschreiten, und kein Neger wird durch seine Hautfarbe oder seine Haare gehindert, arabisch, englisch oder deutsch zu sprechen. Rassenunterschiede können den Linguisten also immer nur aufmerksam machen, daß hier Probleme vorliegen, aber sie allein reichen zu Unterscheidungen auf linguistischem Gebiet nicht aus. Da bedarf es klarer sprachlicher Merkmale.

F. Müller hat also im Sudan eine Reihe von einzelnen Sprachgruppen der Negersprachen aufgestellt, die er als die Sprachen der wollhaarigen Rasse bezeichnet, und die dadurch in eine Hauptgruppe mit den Bantu zusammenfallen, mit denen sie doch grammatisch nichts zu tun haben.

Im Norden hat Müller dann die Sprachen der lockenhaarigen hellfarbigen Menschen als Sprachen der Hamiten bezeichnet. Der Ausdruck ist gewählt, weil in der Völkertafel Genesis 10 eine Reihe von Stämmen, die hierzu gehören, als Nachkommen Hams bezeichnet werden. Ich halte die Sache für ein Mißverständnis und glaube, daß der biblische Bericht bei den Söhnen Hams an dunkelfarbige Rassen gedacht hat. Aber da der Terminus einmal eingebürgert ist, sehe ich keinen Grund ihn abzuschaffen. Der Zusammenhang der „Hamiten“ mit den „Semiten“ wird sich allerdings als noch inniger herausstellen, als wir bisher glaubten, und hier gebe ich Reinisch unbedingt recht, wenn ich auch nicht allen seinen Ergebnissen im Einzelnen zustimmen kann.

F. Müller fand nun aber außer den genannten Völkern noch Leute mit Lockenhaaren, deren Sprache doch mit der der Hamiten unvereinbar schien. So schuf er nun eine neue Gruppe, die Nuba-Fula, in die nun alle die Sprachen der lockenhaarigen Rasse hineinkamen, die sich bei den Hamiten nicht unterbringen ließen. Diese ganze Konstruktion halte ich für verfehlt. Mit einem erheblich geringeren Maß von Sachkenntnis aber mit einer großen Schärfe des Urteils hat Lepsius [1]) das Problem angesehen. Ihm stand zunächst von vornherein fest, daß die Sprache der Nuba, die ein grammatisches Geschlecht nicht kennt, von den Sprachen der Hamiten, die dieses Geschlecht haben, prinzipiell verschieden ist. Darin stimme ich ihm

[1]) Nubische Grammatik. Berlin. 1880.

völlig zu und glaube, daß wir auf dieses Kennzeichen sorgsam zu achten haben. Es wird sich zeigen, daß dies und andere Kennzeichen die Sprachen der Nigritier deutlich von den Sprachen der Hamiten scheiden. Daß die Nuba in ihrer körperlichen Erscheinung den sie umwohnenden Hamiten im Lauf der Jahrtausende immer ähnlicher geworden sind, ist meines Erachtens handgreiflich das Produkt der Rassenmischung. Ebenso findet sich ja auch in ihrer Sprache sehr viel semitisches und hamitisches Lehngut. Aber somatisch und linguistisch zeigen sie daneben Züge, die von den Hamiten abweichen und nach dem Sudan weisen.

Lepsius hat dann aber die Behauptung aufgestellt, daß die Bantusprachen in Zentral- und Südafrika die eigentlichen Sprachen der schwarzen Rasse wären, und daß die dazwischen liegenden Sprachen im Sudan durch eine Mischung der Bantusprachen und des Hamitischen entstanden wären. Ich halte diese Hypothese für ganz verfehlt, aber sie half dazu, die Aufstellung von drei großen Sprachtypen in Afrika zu ermöglichen:

1. Die Sprachen der Hamiten, 2. Die Sprachen der Sudanneger, 3. Die Sprachen der Bantu.

Kleinere Sprachgruppen wie Pygmäen, Buschleute, Hottentotten lasse ich dabei absichtlich bei Seite.

Angeregt durch meine Lautlehre der Bantusprachen und mein Stammwörterverzeichnis des Bantu hat nun der gelehrte Kenner des Ewe in Togo D. Westermann versucht, die zweite dieser Gruppen als eine linguistische Einheit grammatisch, phonetisch und lexikographisch zu erweisen in seinem neuen Werk: Die Sudansprachen, eine sprachvergleichende Studie, Band III der Abhandlungen des Hamburgischen Kolonialinstituts. Hamburg. Friederichsen & Co. 1911. Wir haben uns über den Namen „Sudansprachen" geeinigt, um das mißverständliche Wort „Neger" zu vermeiden, denn „Neger" sind die Bantu auch. Freilich werden im Sudan auch Hamitensprachen gesprochen, aber wir brauchen einen charakteristischen Namen für die Sprachen der eigentlichen Nigritier, und dieser liegt in dem Wort „Sudan" (das Land der Schwarzen) eben vor. Ich kann also nur die Bitte aussprechen, daß dieser Name allgemein angenommen wird für die von Westermann beschriebene Sprachengruppe. Denn davon bin ich überzeugt: Nicht das Bantu stellt das Ur-nigritische dar, seine Zusammenhänge mit dem Ful und mit den übrigen Hamitensprachen kann ich nicht mehr übersehen, sondern die „Sudan"sprachen sind das Urnigritische, und das Bantu ist eine

Mischsprache, daß ich so sage, von hamitischem Vater und nigritischer Mutter.[1])

Ich halte Westermanns Arbeit für einen großen Fortschritt. Als ich in meiner Mbugustudie[2]) zuerst darauf hinwies, wie eng manche ostafrikanische Sprachen mit den Sprachen von Oberguinea zusammenhängen, fand ich nicht viel Zustimmung. Durch Westermanns Untersuchung scheint mir ganz klar zu sein, daß eine große einheitliche Sprachengruppe im Sudan vorliegt, die im Osten zerschnitten und aufgelöst ist durch die nachdrängenden Hamiten, die sich aber im Zentrum, in den Einöden der Sahara und im Westen gehalten hat.[3]) Im Süden ist ihr ein riesiges Gebiet entzogen durch den Prozeß der Bantuisierung, den wir gerade am Mbugu noch deutlich verfolgen können. Westermann führt nun zunächst den Beweis, daß diese Sprachen grammatisch zusammengehören. Sie haben nicht das grammatische Geschlecht, wie die Hamitensprachen, sie haben nicht eine komplizierte Pluralbildung, sie haben nicht Ablauterscheinungen, und wo dergleichen vereinzelt vorkommt, macht es den Eindruck der Entlehnung. Dagegen haben sie eine starke Neigung zur Einsilbigkeit, und ein großer Teil der heute vorhandenen mehrsilbigen Worte läßt sich in einsilbige zerlegen. Sie haben eine bescheidene Anzahl von Präfixen und Suffixen mit stark verblaßter oder nicht mehr erkennbarer Funktion und stellen so im Wesentlichen den Typus der isolierenden Sprache dar, der die Formenlehre fehlt, und die durch syntaktische Mittel das Fehlende ersetzt.

In phonetischer Hinsicht charakterisieren sie sich durch die Herrschaft des musikalischen und das Fehlen des dynamischen Tons. Der Verfasser stellt aus den von ihm verglichenen Sprachen: Ewe, Tschi, Ga, Yoruba, Efik, Dinka, Nuba, Kunama die Grundform auf, die er nach bestimmten Regeln konstruiert und „Ursudan“ nennt. So gewinnt er die Laute dieser hypothetischen Grundsprache.

Eine Reihe von Lautverschiebungen sind einwandfrei nachgewiesen. Immerhin glaube ich, daß hier noch eine Menge von Lautgesetzen des Entdeckers harrt. Ich stimme dem Verfasser zu in seiner Erklärung des infigierten *l* oder *r*, der nasalen Vokale und mancher Einzelheiten. Aber die Aufstellung seiner hypothetischen

---

[1]) Vergl. meinen Grundriß einer Lautlehre der Bantusprachen. 2. Aufl. D. Reimer. 1910. S. 18 f.

[2]) Mitteilungen des Seminars für or. Spr. Bd. IX. 1906. Abt. 3. S. 294—323.

[3]) Ich bitte sich das auf der vortrefflichen Karte anzusehen, die B. Struck dem Werk beigegeben hat.

Grundlaute befriedigt mich noch nicht in jeder Hinsicht. Wenn er z. B. *ṅg, nḷ* im Ursudan für nachgewiesen ansieht und *mb* vermutet, möchte ich annehmen, daß auch *ṅk, nt, mp* dagewesen sind. Mir ist es aber zweifelhaft, ob man überhaupt diese Grundformen mit nasalem Präfix aufstellen soll. Denn da es sich um ein Präfix handelt, das vor den Stamm trat, beginnt der eigentliche Stamm mit *g* und *ḷ* und nicht mit *ṅg* und *nḷ*. Der Verfasser wird einwenden, daß er diese Grundform konstruiert hat, weil er eben annimmt, daß schon im Ursudan der Nasal vortrat. Aber er selbst gibt ja zu, daß die eine Sprache nasale Präfixe hat, die andere nicht, und ich glaube, man würde zu klareren Erkenntnissen kommen, wenn man die Grundform mit *g* bezw. *ḷ* ansetzte, und dann die Möglichkeit offen ließe, daß einzelne Sprachen nasale Präfixe angenommen haben. Das würde noch manche unerklärte Nasalierung verständlich machen.

Auch sonst will ich nicht leugnen, daß mich manche der hypothetischen Formen nicht ganz befriedigt. Wo für lautlich verschiedene Formen, die auch verschiedene Bedeutung haben, dieselbe Entstehung angenommen wird, möchte ich ein Fragezeichen machen. Auch glaube ich, daß die Zahl der hamitischen Lehnwörter, die nur sudanisiert sind, größer ist, als der Verfasser annimmt. Aber das sind nebensächliche Bedenken. Das Wichtigste ist, daß wir eine wirklich in allen Hauptsachen gelungene Zusammenfassung der Sudansprachen endlich haben, und daß für die lautliche, grammatische und lexikographische Weiterarbeit damit eine sichere Grundlage geschaffen ist. Das Stammwörterverzeichnis umfaßt über 320 Nummern, und jeder Unkundige wird doch erstaunt sein, wie groß die Übereinstimmung auch auf diesem Gebiet ist. Mag auch hier die eine oder andere Zusammenstellung nicht stichhaltig sein — die Fülle zuverlässigen, gesetzmäßig nachgewiesenen Sprachguts, das diese Sprachen gemein haben, ist doch sehr groß. Der Verfasser wird in allem Wesentlichen sicher recht behalten.

Überraschend reich ist auch die Übereinstimmung von sudanischen mit Bantuwortstämmen, die sich hier ergibt. Sie bestätigt meine oben ausgesprochene Hypothese. Ich möchte aber vor übereilter Ausnutzung der sich hier bietenden Möglichkeiten zur Weiterarbeit doch warnen. Wir müssen nun erst eine klare Lautlehre und ein Stammwörterverzeichnis der Hamitensprachen haben. Erst dann werden wir die Geschichte der afrikanischen Sprachen im Ganzen übersehen können.

Carl Meinhof.



Note on the Language of the Nubas of Southern Kordofan.

by Brenda Z. Seligmann.

The material set forth in this paper was collected in the spring of this year (1910) in Southern Kordofan during the progress of the ethnographical investigations recently initiated by the Government of the Anglo-Egyptian Sudan.

A short account of the ethnography of the Nuba tribes of that part of Southern Kordofan visited by the Expedition will be published elsewhere, so that in this place I shall give only a few facts dealing with those characteristics of the Southern Nubas & of their country which may be thought to have influenced the developement of their languages.

Southern Kordofan consists of a flat plain dotted with a considerable number of rugged hills the highest of which reach about 3000 ft. The hills rise abruptly from the plain sometimes forming considerable masses as Jebel Eliri and the hills in the neighbourhood of Talodi, sometimes as isolated masses of rock constituting a single hill as Jebel Amira. To the east Dar Nuba is bounded by the Shilluk territory fringing the west bank of the White Nile, to the S. by Lake No and the Bahr el Ghazal and to the west by Dar Homr & Darfur. To the north its limits are roughly indicated by a line running from lat. 12 N. on the Darfur frontier to lat. 13 N. on the White Nile. Northern Kordofan has long been arabised, but in the south of Dar Nuba the Nubas though raided for cattle and slaves, have managed to retain their independance and even under Dervish rule the Emirs sent against the Nubas did little more than reduce the more exposed hills, in some cases carrying off almost the whole

population. The inhabitants of some of the northern hills such as Tegali profess Islam, while even some reputedly pagan hills as Dilling have come much under Muslim influence. In the south, round the base of some of the hills such as Jebel Eliri there are settlements of a mixed type of Arabic-speaking blacks, who call themselves Arabs but who are really the descendants of slaves who revolted and fled from their Arab masters a few generations ago. These people speak of themselves by the name of the Arab tribe they formerly served but they lack the Arab vigour & enterprise and except in the case of some of the smaller and weaker Nuba communities where intermarriage has taken place they have exerted little influence on the Nubas.

One of the most remarkable features of Dar Nuba is the multiplicity of languages spoken within its bounds. The inhabitants of neighbouring hills only a few miles apart may speak languages mutually unintelligible and even on the same *massif* — when this is of moderate size — there may be two or three communities speaking different languages, and coming little in contact with one another, though their habits, customs and beliefs are fundamentally the same.

A good example of the prevailing condition is offered by Jebel Eliri. The original inhabitants of this *jebel* have been forced to cede the best part of it to the Lafofa who came from Jebel Tekeim. The Eliri have mixed with the „Arabs" below to some extent and now only inhabit a small village high up on the *jebel*, a few houses close to the Lafofa village, and a settlement at the base of the *jebel*. A few Eliri men speak the Lafofa dialect, though none of the latter people profess to understand the Eliri dialect and only 2 or 3 mixed-marriages are recorded.

On the same *jebel* about 6 miles to the west is Talassa where the Tumtum dialect is spoken. The foundation of this settlement appears to have been due to a party of settlers from Jebel Korongo, these were joined by refuges from various northern hills which had been attacked by the Dervishes. These folk on settling on Jebel Eliri adopted the Korongo dialect. The men of Talassa wear linen jibbas like the Arabs and the so-called Arab inhabitants of the plains; like the latter they are inhospitable and their houses are dirty and ill kept.

It does not appear that any recent linguistic or cultural influence has been exerted on the Southern Nubas by the Shilluk whose villages form a line along the White Nile to the S. E. of Dar Nuba,





nor by the Dinka and Nuer to the south. These Nilotics have until the last few years, had nothing to do with the Nubas, indeed between them and the hills there is everywhere a belt of uninhabited country some 20 miles broad, waterless in the dry season and inundated during the rains.

The time at my disposal for taking vocabularies was always very limited so that I was never able to become even slightly acquainted with the languages orally. Therefore in taking lists of nouns I confined myself either to the most common objects or such as could be approached closely or touched. As regards sentences I recorded only those the meaning of which I could act or demonstrate in dumb show, or that could be acted or demonstrated by my informants or some third person. The sentence given me was then written down and an Arabic-speaking Nuba was asked to translate it into Arabic.[1])

Interpretation was a difficulty in many cases though in each community a native — generally an escaped slave — was found who spoke Arabic more or less well. Often these men were by no means the most intelligent of their community and I was very much hampered by this factor when working at Lafofa and Tumtum. It was not possible to trust to Nuba-speaking Arabs for assistance, for although Arab traders and others were to be found who were able to make themselves intelligible, when I wrote down the words they had told me, and then repeated them to the Nubas, I discovered that the consonants had been so transformed to resemble Arabic sounds that the words were seldom understood.

The languages or dialects I investigated are as follows; — an * signifying that I have visited the village and † indicating that men from these villages were seen at Talodi.[2])

(1) Talodi spoken in the villages of Talodi *, Tasume *, and Tata* on Jebel Talodi.

[1]) One of the chief difficulties experienced was the impatience of the Nubas and the apparent fluidity of their dialects. A man when asked to repeat a phrase two or three times would commonly introduce variations in pronunciation and sometimes even alter the number of syllables in a word, or even change a word, or add one to the sentence. When pressed to repeat the same word slowly several times for the sake of pronunciation, he would often become so bored that one was in danger of losing all information from him. This accounts for occasional variations in the spelling of some words and similar inaccuracies.

[2]) There is a Government station at Talodi which is now the official capital of the Jebel sub-Province i. e. of Southern Kordofan.

(2) Eliri spoken at a village * high up on Jebel Eliri, and in two smaller settlements, one * near Lafofa village and the other at the base of the hill.

(3) Lafofa spoken in the biggest settlement* on Jebel Eliri, upon Jebel Um Shata and in small settlements on Jebel Tekoi and Jebel Tekeim.

(4) Tumtum spoken in the village of Tumtum* on Jebel Talodi, at Talassa* on Jebel Eliri, on Jebel Korindi* on Jebel Korongo (in villages Toroje, Tabaigi, Adori, Angolo and Dunadongo), on Jebel Fama and on Jebel Tea both near Jebel Korongo.

(5) Tiramandi spoken on the Jebel Tiramandi† on Jebel Tira-akheda† on Jebel Kanderma †, and on Jebel Moro, with perhaps dialectic differences.

(6) Lumun spoken on Jebel Lumun †, Jebel Tačo, and Jebel Ačerum.

(7) Kawama spoken on Jebel Kawama †, Jebel Šwai, Jebel Heiban and at Danger, Lera, Abor, & Nukor.[1])

The system of transliteration adopted is based on that recommended by the Royal Geographical Society. The broad features of this system are that vowels are pronounced as in Italian and consonants as in English, *y* being considered as a consonant and pronounced as the German *j* while the English *j* is the equivalent of the French *dj* and the German *dsch.* I have however adopted the following modifications, *ch* is represented by *č*, which is therefore to be pronounced as the French *tch* and the German *tsch; sh* is re-

[1]) I do not know whether these are small *jibal* or settlements upon one of the larger hills.

	Talodi	Lafofa	Eliri
Antilope	*uri* pl. *gri*	*īoy*(pl. no change)	*topŏk* pl. *tōpo*
Axe	—	—	*oloba* pl. *ṅoloba*
Back	*kiya*	*liati*	*ké-u*
Bead	*kīla*	*pui*(pl. no change)	—
Belly	*ċarak*	*luri*	*ċarak*
Bird	*buri* pl. *erbi*	*bliĕ* pl. *alìè*	*berubi*

presented by *š*; *ñ* represents the *n* found in Spanish *señor*, and the nasal *n* (e. g in the English *singer*) is written *ṅ*. Long and short vowels are marked ¯ and ˘ respectively and stress is indicated by ´. The combinations of vowels *oi* and *ai* are to be pronounced as *oy* in English *boy* and *i* in *side* respectively, *ö* as in the Norwegian word *öre*.

The Noun.

The following table gives the words for a number of nouns in seven dialects. It also shows the methods by which the plural of many of these words is formed, the common method being by the alteration — sometimes by the elision — of the initial consonant. As the result of careful inquiries I obtained a considerable number of words which I was assured did not change their form in the plural. In the vocabulary these are indicated by „pl. no change" placed in parentheses.

Some of the sentences given in the section on the verb show that in the Eliri and Talodi dialects the form of a noun is unaltered whether it be the subject or object and these sentences also show that some prepositions do not alter the form of the noun following them.

In the Kanderma dialect the possessive case is indicated by placing *ka* or its abbreviated form *k* between the object possessed and its owner, thus

Levera ka Timsa

Stick Timsa i. e. Timsa's stick.

In this dialect *ka* and *k* may also be placed between two nouns when one of them acquires the force of an adjective e. g. *levera* (stick) *k-al* (stone) i. e. a stone (headed) stick or club, the weapon which in the Talodi dialect is known as *kaloña*.

Tumtum	Kanderma	Kawama	Lumun
tegārīsī pl. *ăgārīsī*	*ūril* (pl. no change)	*urīs* pl. *juri*	—
—	—	—	—
dōrerī	*lŏrō*	—	*bagondē*
—	—	—	—
ādi	*ari*	*ari*	—
kolo pl. *nigalo*	*órūva* pl. *ituva*	*oruve* pl. *lutule* or *nuluwa* pl. *júluwa*	—

	Talodi	Lafofa	Eliri
Bird of prey, large, (prob. vulture)	—	*kruē* pl. *aruē*	—
Bread	—	*tegi*	—
Bull	*bura* pl. *ura*	*pi* pl. *i*	*kŏmō* pl. *ŏmō*
Calf	*naii*	*pepi* (m.) pl. *eri* *papoi* (f.) pl. *eroi*	*ṅo* pl. *ṅojočē*
Camel	*talnaka*	*tamalag*	—
Cat	*năpul* pl. *nabul*	*jiṅamut*	*jaṅjamon* pl. *ma-ṅjamon*
Cave	*karámi* pl. *larámi*	—	—
Child	*noṅjo*	*bubaṅboṅ*	*oriṅgi*
Cow	*wē* pl. *gē*	*aji* pl. *kaji*	*bwai* pl. *če*
Crow	*toṅgorak* or *toṅorak*	*dĕrwai*	—
Daughter	*ṅonjoati*	*pelumi* (young girl), *berine* (full grown girl)	—
Day	*jiṅgi* pl. *miṅgi*	—	*jinge*
Dog	*dŏk* pl. *rŏk*	*pepoi* pl. *kaje*	*bwak* (m.) pl. *abu(k)* *bwak* (f.) *babari*
Donkey	*ūringa* pl. *īringa*	*nildi*	—
Duck	*pudik*		—
Ear	*kēnu*	*mié*	*kiṅu*
Earth	*kuju*	*kedit*	*bilukwat*
Elephant	*umadok* pl. *kama-dok*, f. *umadowati* pl. *kumadogati*	*ūṅi* pl. (no change)	*umadok*
Eye	*majík*	*ki*	*ki*
Father	*apa*	*imba*	*dembi*
Fire	*tik*	*ti*	*ti(k)*
Fly	*kurasat* pl. *arasat*	*bi pl. i*	*indayak*
Fowl	*bakaru* pl. *akaru*	*begori* pl. *agori*	—
Fox	*duwak* pl. *ru'ak*	*kŭtewaeli* pl. *atŭ-weli*	*pŏngŏ* pl. *ŏngŏ*

Tumtum	Kanderma	Kawama	Lumun
—	—	—	—
dăfai	*ăchevāi*	—	—
mĕdē pl. *kĕdē*	*ĭndărī* (pl. no change)	*ındărī*	*nura*
helefu pl. *alēfu*	*umbĕro* pl. *numbero*	—	—
—	—	—	—
—	—	—	—
ṅifădah	—	—	—
baladadi	*eragelagi*	*ṅare*	
fīăh pl. *aifŏh*	*dīŏ* pl. *īrŏ*	*nemero* (pl. no change)	*wai*
—	—	—	—
—	*kărăua*	*kárwa*	—
orugi	*ărīyen* pl. no change)	*igo*	*jini*
denēra	—	—	—
—	—	—	—
—	—	—	—
nēso	*ăni*	*gŏni*	—
fuda	*duda*	*giyom*	—
mongo pl. *mongwani*	*dŏñŏro* pl. *igñoro*	*dŏgnŏr* pl. *jognor*	—
aiyi	*lai*	*gaī*	—
—	*detèn*	*baba*	—
īsī	*īyo*	*igo*	*ti*
āsă(pl. no change)	*ŏl* pl. *lŏl*	*kwal*(pl.no change)	—
—	—	—	—
—	—	—	—

	Talodi	Lafofa	Eliri
Giraffe	*wigē* pl. *kigē* f. *wigewati* pl. *kigagati*	*luaroi* (pl. no change)	*igé* pl. *kigé*
Goat	*umpibi* f. *umi*	*twili* f. *paṅgi*	—
Gourd	*ṅaro* pl. *loṅ*	*tweni* pl. *weni*	—
Hair	*kojur*	*lai*	*naṅa*
Hand	*kačal*	*gomi* (pl. no change)	*čebi*
Hare	*nūdurē* pl. *nudurē*	*biri* pl. *iri*	*nudruba* pl. *nuduruba*
Hawk	*beru* pl. *kera*	*taṅuri*	*karbera* pl. *abera*
Head	*čak* or *gez*	*trotai*	*ča*
Here	*ño*	*ṅadi*	*nenna*
Horse	*wagitu* pl. *kegamitu*	—	—
House	*joma* pl. *moma*	*ṅari* (pl. no change)	*čěto* pl. *kāto*
Hyena	*taelu* pl. *aelu*	*tubé*	*tébu* pl. *nēbu*
Iron	*ñare*	*niṅañali*	*ñare*
Knife	*ṅarétuk* pl. *laretuk*	*damalal* pl. *ramalal*	—
Leopard	*běsēda* pl. *kěsēda* f. *hesēdabati* pl. *kesēdagati*	*kondoi* (pl. no change)	—
Lion	*geru* pl. *meru* f. *gerŭati* pl. *mérŭāti*	*palubinor* (pl. no change)	*taṅgē* pl. *naṅgē*
Man	*bárbara* pl. *áriārǎ*	*kamē* pl. *amī* *kimé* pl. *amé*	*babura* pl. *ya ura*
Meat	*kǎbūs*	—	—
Merissa (beer)	*liñi*	*mogweri*	—
Milk	*mūsi*	*moyi*	*ñui*

Tumtum	Kanderma	Kawama	Lumun
nīfĭa pl. *nīfĭāne*	*dūl* pl. *rūl*	*tūl* pl. *jūl*	—
—	—	—	—
lūlū pl. *nalulu*	*origènē* (pl. no change)	*kavaritē*	—
au	*iryo*	*eru*	*wal*
—	*thī*	*thī*	—
—	—	—	—
—	—	—	—
ŏdu	*eltă*	*elda*	*jami*
neṅnagadé	*lāne*	*galké*	—
—	—	—	—
dī pl. *gḗri*	*ánano* (pl. no change) or *ónĕnā* pl. *ignănā*	*dūnū* pl. *adu*	*mān*
kaḟagu pl. *nigaḟagu*	*tōlĕ* (pl.no change)	*tōlĕ* (pl.no change)	—
jālelī	*almal*	*ābă*	*bagondē*
kārusū pl. *nagā́rusu*	—	—	—
niaro pl. *niginĭaro*	*ŏmōn* pl. *lŏmōn*	*gamerai* (pl. no change) e. g. *gamerai gutu* many leopards	—
tágām pl. *ăgam*	*dăvā* pl. *răvā*	*lema* (pl. no change)	*dava*
konādegō pl. *kodungadego*	*ūgi karoṅo* pl. *ligi taloṅa*	*kwamir* pl. *lamir gurugamia* pl. *lurulenia*	*buriburi*
ōda pl. *dōda* (piece of meat)	—	*gidi*	—
ṅālī	*turu*	*umadia*	—
ū́gū	*ṅāṅ*	—	—

	Talodi	Lafofa	Eliri
Moon	*ganok*	*kweni*	*kanu*
Mother	*manemi*	*ia*	*nembi*
Mountain	*barok* pl. *karok*	*kuami*	*kōä*
Mouth	*toṅ*	*kani*	*toñ*
Night	*naṅora* pl. *laṅora*	—	*naṅora*
Nose	*kaṅji*	*keraṅgi*	*kaṅji*
Ostrich	*buruk* pl. *eruk*	*wili* pl. *jili*	*peru* pl. *eru*
Pig [1]	*buduru* pl. *kuduru*	*toñye* pl. *moñye*	*túduru* pl. *núduru*
Pigeon	*bulu* pl. *ulu*	—	—
Pot (cooking)	*káraṅo* pl. *laraṅo*	*tōli* [2] pl. *mōli*	*ċaré* pl. *maré*
Rain	*pingĕrē* or *piṅerē*	*kălō*	*penē*
Sheep	*telok*, f. *toṅa*	*pēpnoiš*, f. *kemi*	—
Shield	*kiduk* pl. *liduk*	*luwadi* pl. *nadi*	*katē* pl. *atē*
Snake	—	*weli* (pl. no change)	*tunduru* pl. *run-duru*
Snuff	*kataba*	*rai*	—
Spear	*kaduk* pl. *laduk*	*d̄ebi* pl. *rēbi*	*ṅuba* pl. *ṅaba*
Star	*jodok* pl. *modok*	*taroi* pl. *maroi*	*ċodok*
Stick	*baraṅ* pl. *araṅ*	*twi* pl *ri*	*guri* pl. *ṅuri* (*twig*)
Stone	*kodok* pl. *lodok*	*te* pl. *me*	*tiṅo* pl. *miṅo*
Stream	*tăbās* pl. *răbās*	*twai*	*kade* pl. *goṅi*
Sun	*ċinji*	*pūi*	*jiṅgi*
Teeth	*kiññi*	*kani*	*kiññi*
Thatch	—	*medi* (grass)	—
Tongue	*loṅé*	*liaṅi*	*leloñé*
Tree	*bira* pl. *gira*	*kuwē* pl. *bōi*	*bera*
Village	—	*legoro*	—
Water	*nihr*	*ṅi*	*ṅi*
Well	*tok* pl. *log*	*tai*	—

[1]) This word has passed into the colloquial Arabic of Southern Kordofan where the word for „pig" is *kadrūn*.

[2]) This word is used only for a particular kind of pot.

Tumtum	Kanderma	Kawama	Lumun
tēré	*ūwa*	*ūwa*	*kwanok*
nōḟa	*liṅi*	*nana*	—
bārŏrŏ pl. *ārŏrō*	*ā̃in* pl. *maīn*	*amerika*	—
ṅīna	*loñyo*	*liṅu*	*tŏn*
ōsō pl. *ōsŏkī*	*ṅerīm* (pl. no change)	*gelia*	*nirima*
amoṅi	*ăthŏl*	*kadalo*	—
dū́ma pl. *ădūmāne*	—	—	—
—	*ṅtūr* (pl. no change)	*kudur* pl. *judur*	*kutura*
—	—	—	—
sādi pl. *nāsādi*	*lĭdĭ* pl. *ṅidi*	*kidi* pl. *nidi*	—
nī	*lomē*	*kau*	*kavi*
—	—	—	—
dūwā pl. *āduwănē̆*	*ărū*	*leru* (pl. no change)	—
—	—	—	—
ātăbă	*lābă*	—	—
kanda pl. *loganda*	*ṅărla* (pl. no change)	*ṅerai* (pl. no change)	—
madigi (pl. no change)	*daba, yaba*	*lotron* pl. *lotū*	—
kovi pl. *nagovi*	*lèvĕrā* (pl. no change)	*towa* (pl. no change)	—
misi pl. *kisi*	*āl* pl. *ṅāl*	*kadol* pl. *nadol*	—
khrī pl. *nāri*	*lōdŏ* pl. *nōdŏ*	*kwai* pl. *đwai*	—
aiya	*ădīnyen*	*ďñiăn*	*ćiṅi*
īgĭnī	*leñar*	*ciṅar*	—
—	—	—	—
jāro	*daṅala*	*dăṅălā*	—
ḟā pl. *naḟatane*	*uri* (pl. no change)	*yare* pl. *jare*	*bira*
—	—	—	—
bīdī	*ṅau*	*ṅau*	—
boyïri pl. *nagiri*	*lebu* (pl. no change)	*kwai* or *dīl*	—

	Talodi	Lafofa	Eliri
Wind	*kānă*, *gisu* cold wind	*kwerni*	*kanangana*
Woman	*bárbati* pl. *ariati*	*umābu* pl. *amatu*	*babari* pl. *yari*
Zareba	*bŏk* pl. *kŏk*	*tweri* (no plural)	—

Adjective.

Adjectives form the plural by a change of their initial letter which is altered according to the initial letter of the noun they qualify; sometimes, perhaps always in certain dialects, e. g. Eliri, the initial letter of the alphabet becomes the same as the initial letter

	Talodi	Tumtum
The good pot	*kărano gorē* pl. *lŏrano lorē*	*adila sadi* pl. *kadila nasadi*
The small pot	*kărano kasarē*	—
The good man	*barbara porē* pl. *ariara yorē*	*adila konadego* pl. *kodungadelo kadila*
The bad man	*barbara bugi* pl. *ariara yugi*	*oroba konadego* pl. *kodungadelo korobo*
The good woman	*barabati borē* pl. *ariati yorē*	*komaniminia madila* pl. *kodungaiya kadila*
The bad woman	*barabati bugi* pl. *ariati yugi*	*komaniminia orobo* pl. *kodungaiya koroba*
The big man	*barbara puri* pl. *ariari yuri*	*konadego yigi* pl. *kodungadelo kififi*
The big woman	*barabati buri* pl. *ariati yuri*	*komaniminia migi* pl. *kodungaiya kififi*
The good dog	*tŏk torē* pl. *rŏk rorē*	*adila dĕnēra* pl. *nigitēne kadila*
The good bitch	*totati (to)torē* pl. *rorati rorē*	—
The small dog	*tŏk tasarē* pl. *rok rătarē*	—
A good club	*kalaña* [1]) *goré* pl. *lalaña loré*	*koratóni* [1]) *adīla* pl. *noratóni gadila*

[1]) The words *kalaña* & *koratoni* are applied only to the stone-headed clubs made on Jebel Korongo.

Tumtum	Kanderma	Kawama	Lumun
tinya	*dabera*	*deron*	—
komaniminia pl. *kōdugāiyà*	*ugi kărārwa* pl. *ligi tela*	*kwa* pl. *la*	—
bara pl. *arateni*	—	—	—

of the noun. Examples of both these conditions will be found in the tables given below, to these we may add the following specially complete example from Kawama: — many giraffe *jul jutu,* many antelope *juri jutu,* many hyaena *tole tutu,* many dogs *burulenia lutu,* many houses *dūnū kutu* or *adu lutu.*

Kanderma	Kawama
lidi lečelū pl. *nidi kečelū*	*kidi kiñĕr* pl. *nidi niñèr*
lidĭ ladan pl. *nidi kadan*	*kidi piti* pl. *nidi niti*
ugi karoño kečĕlū pl. *ligi taloño lečelū*	*kwamir giñer* pl. *lemir liñer*
ugi karoño kēčō pl. *ligi taloño lečō*	*kwamir kepegidī* pl. *lemir likegidī*
ugi karawa kèčălu pl. *ligi tela lèčălu*	*kwa kwiñĕr* pl. *la liñĕr*
—	*kwa kikigidī* pl. *la likegidī*
—	*kwamir kŏlēlō* pl. *lamir lŏlēlō*
—	*kwa kŏlēlō* pl. *la lŏlēlō*
—	*ñin ñiñĕr* pl. no change
—	*ñinerkwa ñiñĕr* pl. *ñinerla ñiñĕr*
Eliri	*niñ ñoga* pl. no change
ċalange jotē pl. *malanga motē*	

	Talodi	Tumtum
A bad club	*kalaña gugi* pl. *lalaña lugi*	*koratoni orobu* pl. *noratoni korobu*
The big club	*kalaña guri* pl. *lalaña luri*	*koratoni īgī* pl. *noratoni kigi*
The small club	*kalaña kastarē* pl. *lalaña lastarē*	*koratoni atioma* pl. *noratoni kiamana*
A full pot	*karaño koṅgadé* pl. *laraño loṅgadé*	—
An empty pot	*karaño garé* pl. *laraño laré*	—

In the Eliri dialect place-names become adjectival by prefixing *bá*, thus Dayo and Tegeba are the Eliri words for Eliri and Lafofa respectively so that „an Eliri man" is *babura bá Dayo* and „a man of Lafofa" *babura bá Tageba.*

Numerals.

	Talodi	Lafofa	Eliri
One	*yílik*	*dilḗti*	*elle*
Two	*aílak*	*batéran*	*eta*
three	*aidak*	*batádan*	*etak*
Four	*kebánik*	*kēka*	*yíbinik*
Five	*čekunjílik*	*grēgum*	*čébingela*
Six	*taniyílik* [1])	*diledidenit*	*menayelle*
Seven	*taniaillak*	*batéran didenit*	*menayeta*
Eight	*taniaídak*	*batádan didenit*	*menayélak*
Nine	*tanikebánik*	*kēka didenit*	*menayíbinik*
Ten	*tanigwanok*	*terum*	*yemeñunok*
Eleven	*tanigwanok taniyílik*	*terum diledinenit (?)*	*yemeñunok menayella*
twelve	—	—	—
twenty	*tanigwanok tanigwanok*	*terum nia terum*	*yemenyalokyemenyalok*

[1]) My informants denied that *tani* in *taniyilik* and other numerals was derived or in any way connected with the Arabic *tani* „other".

Eliri	Kawama
ċalanga jogē pl. *malanga mogē*	—
ċalanga jōpī pl. *malanga mōpī*	—
ċalanga jokē pl. *malanga mokē*	—
pali babuya pl. *ali yabuya*	—
pali bandu pl. *ali yandu*	—

I have no information as to the comparison of adjectives. In the Eliri dialect „What mountain is bigger than Eliri?“ was translated *bi gaño kō Dayo* lit. „Who (or? what) surpasses Eliri“, while „No mountain is greater than Eliri“ was rendered *ko ma keñe Dayo* lit. „Mountain is not surpassing Eliri.“

Numerals.

Tumtum	Kanderma	Kawama
nīṅoṅi	*kené*	*wégătúru*
kera	*kerīċan*	*uten*
kōdŏna	*kerīċin*	*toli*
kigiso	*malu*	*kuora*
kamini, īsimo	*thĕnē*	*toďene*
atekāden nīṅoṅi	*rĕčičén*	*nĭrghil*
atekāden nera	*mălučičin*	*kuritori*
atèkāden kōdŏna	*ŏbō*	*dubo*
atekāden ṅisim	*thĕnémalu*	*todenokurio (? todenokwio)*
āṅoto lo lūli	*ori*	*di*
aṅoto lo lūlĭ atĕkāden ṅiṅo	*ori kené*	*di nogote*
—	*ori kerċan*	*di uten*
anotololuli ṅarugoni	*ori na kerċan*	*duriduten*

Pronoun.

	Lafofa	Eliri	Tumtum	Talodi	Kanderma	Kawama
I	*ñianigi*	*aṅi*	*āă*	*oiṅ*	*iṅiga*	*ṅi*
Thou	*ñiawogi*	*aṅo*	*ōŏ*	*ṅo*	*iṅa*	*ṅa*
He	*biawogi*	*aṅo*	—	*watibo*	*idagige*	*yegowé*
We	*terigi* or *tādigi*	*arnaṅo* or *ano*	—	*ṅorito*	—	*nana*
You	—	—	—	*ṅono*	—	*ṅalu*
They	—	*ata*	—	—	—	*ṅaṅgaluwe*
My spear	—	*ṅubaṅñe*	*kaṅdadi*	*ṅeriṅone*	—	—
Thy spear	—	—	*kandodu*	*ṅeruṅua*	—	—
His spear	—	*ṅubaṅoba*	*kandaduga*	—	—	—
Our spear	—	*ṅubaori*	—	—		—
Your spear	—	*ṅubaono*	—	—	—	—
Their spear	—	*ṅubaota*	—	—	—	—
My brother	—	*bambi* or? *bambiṅ*	—	*obambi*	—	—
Thy brother	—	*bamba*	—	*obamba*	—	—
His brother	—	*bamboba*	—	*obamba*	—	—
Our brother	—	*bambori*	—	*abambori*	—	—
Your brother	—	*bambai*	—	—	—	—
Their brother	—	*bambano*	—	*abambono*	—	—
This man is the brother of Fantas	—	—	—	*watibo abambo Fantas*	—	—

The Verb

My information concerning the verb is very incomplete. Perhaps the auxiliary verb „to be“ does not exist or is little used in the Eliri dialect for *kiu kite* appears to mean equally „the wind is cold“ and „the cold wind“; so too in the Kanderma dialect „the gourd is empty“ is translated *origene kundotani* and „the pot is full of water“ *origene goiṅ ṅau.* In the Kawama speech, „the pot is full“ is rendered by *gidi go gerpi* and „the pot is empty“ by *gidi gotu ganu.*

Although I am able to give the forms used in conjugation of very few verbs, even in the present indicative, I add a considerable number of sentences showing the use of the verb in the Eliri, Talodi, and Kanderma dialects, as only by taking concrete examples was I able to ascertain that my sentences had been accurately translated.

Present Tense.

	Eliri
I have an axe	*banŏ oloba* [1])
Thou hast an axe	*banŏē oloba*
He has an axe	*banŏē oloba*
We have an axe	*gari oloba*
You have an axe	*andona oloba*
They have an axe	*ano andona oloba*
I sleep	*ṅi* (or *ṅi*) *ti mādă*
Thou sleepest	*aṅo ti mādă*
He sleeps	*aṅo ti mādă*
We sleep	*ṅori tí mādă*
You sleep	*ṅorno ti mādă*
They sleep	*ṅota ti mādă*
I eat	*ligia*
Thou eatest	*logwa*
The man eats	*babura logwa*
We eat	*ari le guria*
You eat	*ano lagota*
They eat	*ătă loguna*
	Talodi
I eat (meat)	*oiṅ jarego (kābás)*
Thou eatest	*ṅo barego*

[1]) *Bano oloba* &c was obtained as a translation of the Arabic *andi* &c „there is to me“. My informants denied that *andona* occurring in the second & third person plural had any thing to do with the Arabic.

	Talodi
The man eats	*watibo barego*
We eat	*ňorito tārego*
You eat	*ondogo darego*

Past Tense.

	Eliri.
I broke a stick	*koñi guri*
Thou brokest a stick	*koño guri*
He broke a stick	*koñoba guri*
We broke a stick	*koñori guri*
You broke a stick	*koñata guri*
They broke a stick	*koñata guri*

The following are examples of the Imperative mood.

	Eliri.	Talodi.
Go (Imp. sing.)	*ŭňo*	*ùňo*
Go (Imp. pl.)	*ŭňano*	*ŭňano*
Eat (Imp. sing.)		*rōgo*
Eat (Imp. pl.)		*oño rōgono*
Take (Imp. sing.)	*uma*	

Sentences showing the use of the verb in the Eliri & Talodi dialects.

	Eliri	Talodi
I put the stick on the clubs	*arodia guri nā málaňa*	*oiňjato de bāraň iso lalaňa*
You put (sing.) the stick on the clubs	*aruda guri nā málaňa*	*ňo āto de bāraň iso lalaňa*
He puts (sing.) the stick on the clubs	*aruda guri nā málaňa*	*bātibŏ āto de baraň iso lalaňa*
You put (pres.) the club on the broken sticks	*aruda čalaňa ňuri nakonda*	—
You put the stick under the clubs	*aruda guri tenyagan málaňa*	—
We put the stick under the clubs	—	*ňori ta to baraň iso lalaňa*
The club hits the stick	*liu guri čalaňa*	*rējo baraň lalaňa*
The stick hits the club	*čalaňa liu guri*	—

	Eliri	Talodi
Take the club	*uma ċalaṅa*	*uma kalaṅa*
Take all the clubs	*uma malaṅa mamok*	*uma lalaṅa alu*
Take the good club	*uma ċalaṅa jŏté*	*umă kalaṅa koṅŏrē*
Take (Imp. sing.)	*uma* or *ăbū́dă*	—
Give the stick to the man	*ăbū́dă guri bábura*	*inde barabara baraṅ*
A man comes	*bábura ago*	*barabara bílik bar͡au*
Men come	*yaūra agono*	*áriari yílak yer͡au* (men two come)
The man goes	*bábura iṅgi*	*barabara bilik bano* (man one goes)
The men go	*yaūra iṅgino*	*ariari yilak yaño*
I slept yesterday	*ni ti mādă tegu*	—
The man is sleeping	*babura ingo te mādă*	—
He lights a fire	*ubuda tek*	—
Water puts out the fire	*ṅi india tek*	—
I have a stick	*bāno balek*	—
Let us go	*aṅgiono* (or *aṅṅiono?*)	—
You give the stick to the man	*toba guri babura*	—
He gives the stick to the woman	*toba guri babari*	—
We give the stick to the man	*ari totóba gūri bábura*	—
The man does not come	—	*barabara bar͡au orē*
The men do not come	—	*ariari yer͡au orē*
Go fetch the club	*uṅo uma ċalaṅa*	*uṅgo uma kalaṅa*
He went and fetched the club	*ṅŏba umboba ċalaṅa*	—
You went and fetched the club	*ñoño amano ċalaṅa*	—
I went and fetched the club	*ṅi amo ċalaṅa*	—
Wait. Fetch the club afterwards	*are, uma ċálaṅa ārē*	—
I will go and fetch the club	*aṅgŏé amo ċalaṅa*	—
Go quickly	*iṅgi uṅo*	—
A man drinks water	—	*barabara pigo nihr*

	Eliri	Talodi
The man eats (swallows) *kisra*[1]	—	*barabara pigo kila*
The men eat (swallow) *kisra*	—	*ariari yigu kila*
One man has a stick	—	*barabara bilik poño barañ*
A broken stick	*yuri kakonda*	—
Broken sticks	*nuri nakonda*	—

The following sentences give some verbal forms in the Kanderma & Kawama dialects.

	Kanderma
Give the pot	*apa origene*
Pour the water	*račiṅau̇* (or *ṅavi)*
The man pours the water quickly	*uji karaṅo rači ṅavi tắmèn*
The man poured the water	*uji karaṅo karači pĕrē*[2])
The man eats (swallows) *kisra*	*ugi kēne gaină ăčèvē* (lit. person one eats *kisra)*
The men eat *kisra*	*ligi talonga lā ĭn ăčĕvē*
I am eating	*iġai ia*
One man came	*ugi kĕtō kḗne*
Two men come	*ligi lĕto kĕrĭčán* (pronounced quickly *tèčán)*
One man goes	*ugi kārē kēne*
Two men go	*ligi lārē kĕrĕčán*
One man has a stick	*ugi kēne kordo lavera* (man one is owning stick)

	Kawama
That man comes	*arḗ kwămir melă*
Two men come	*lemir mĕlă gúten*
Many men come	*lemir mĕlă lutu*
All the men come	*lemir mĕlă por*
That man goes	*arḗ kwāmir māvele*

[1]) *Kisra* is the word used by the Arabs of the Sudan for a paste made from *dura* flour.

[2]) Perhaps *pĕ́rē* means „all", it certainly expressed completion, finality, in this sentence.

The following phrases illustrate the use of verbs in negative sentences.

	Eliri
I have not a stick	*batek bān nā*
I have a brother	*bambi bānă*
I have not a brother	*bami bănā nă*

	Talodi
I go	*iṅ gaṅo*
I want to go	*iṅ gëré gano*
I don't want to go	*iṅ geré gano nē̆*
The man does not go	*barabara bano nē̆*

	Talodi	Kanderma
Two men have sticks	*ariari yillak yoṅo araṅ*	*ugi keričankordo lavera*
One man has not a stick	*barabara bilik bēla baraṅ*	*ugi kēne paro lavera*
The men have not sticks	*ariari yillak yēla araṅ*	*ligi lero lavera*
I have a son	*oiṅ injo noñjo*	*ora gaṅi*
I have not a son	*oiṅ īla noñjo*	*ora kero*

Adverb.

The following examples show the use of the interrogative „where?"

Eliri.	Where is the stone.	*ča tiṅ wā?*
	Where is the stick?	*ča guria ā?*
	Where is the club?	*ča čalaṅā̆?*
Tumtum.	Where is the man?	*nongua konadego?*
Kawama.	Where is the man?	*kwamir wāda?*
	Where is the dog?	*ṅi ṅ w̄adă?*

Preposition.

The following sentences illustrate the use of prepositions.

	Eliri
What is in the house?	*yara tečo?*
Who is in the house?	*abura tečo?*
The man comes to the house.	*babura angoba tečo*
The man goes from the house.	*babura ako an dečo*
The man comes to the zareba.	*babura angoba toga*
The man goes from the zareba.	*babura ako andoga.*

	Eliri
The men go to the tree.	*yayura banyora* (or *angona*) *tibera.*
The men come from the tree.	*yagura okona dibera.*
The stones are outside the zareba.	*miño tuko (to) ga.*
The stones are in the middle of the house. [the zareba.	*miño tiaričo četa.*
The stones are in the middle of	*miño tega.*[1])
The stones are outside the house.	*miño tuko četa.*
The stone is far from the house.	*tiño jeta čĕta.*
The stone is near the house.	*tiño noñgočoñ četa.*
Right.	*jēbenjáre.*
Left.	*kuli.*
The stone is on the right of the house.	*tiño tuka četo jēbenjáre.*
The stone is on the left of the house.	*tiño kuli tuka četa.*
Take away the door.	*ŭma kadan*[2]) *da.*
Put the door back.	*toda kadak ta.*

	Kawama
The man is in his house.	*kwamir koku dunu.*
The man is near the *khor.*	*kwamir ko kwoi.*
The man is on the *jebel.*	*kwamir ko kămèrīkă.*
All the men go.	*lemir lutu māvĕle.*
The stone is inside the house.	*kodol poku dunu.*
The stone is outside the house.	*kodol koludu dunu.*
The stone goes out of house.	*kodol matu koludu.* (stone goes out outside).
A man goes to the house.	*kwamir mela ku dunu.*
A man comes out of the house and goes away.	*kwamir kumēlu kū tūnū māvélè.*
A man goes to the tree.	*kwamir māvĕlĕ kwarē kugutu.*
The man gets up from the tree, and goes. [and go.	*kwamir mādīlĕ kware māvĕle.*
Two men get up from the tree	*lemir lúten lemadile kware lemavele*

	Tumtum
The man is far from the house.	*konadego nēdilo ni gēri.*
The man is near the housè.	*konadego ingato ki gēri.*

[1]) *Ega* was given as meaning „the interior of a zareba".

[2]) The word for door was given as *kadak*, presumably *kadan* is here written for euphony.



Beiträge zum Verständnis der religiösen Vorstellungen der Saramo im Bezirk Daressalam (Deutsch-Ostafrika).

Von M. Klamroth, Missionssuperintendent in Daressalam.

(Schluß.)

8. Sitten und Gebräuche der Saramo in ihrem religiösen Zusammenhang.

Man findet in neuerer Zeit hier und da einen Mädchennamen bei den Saramo, Ngayabule, der wirklich übersetzt etwa heißt: „Ich habe mich umsonst gequält", und zu ergänzen ist: „mit der Furcht". Mit welcher Furcht denn? In diesem Fall handelt es sich nicht um abergläubische Furcht vor Zwillingskindern oder solchen, bei denen die Oberzähne zuerst kommen, sondern die Sache dreht sich hier um den Zeitpunkt des Eintritts der Schwangerschaft bei der Mutter. In ganz bestimmten Fällen war das Los des Kindes so schon entschieden, bevor es überhaupt das Licht der Welt erblickte. Man versuchte wohl auch in früherer Zeit, es bei einer anderen Familie unterzubringen, wenn das aber nicht ging, so wurde es einfach ausgesetzt. Würde auf die eine oder die andere Weise nicht Abhülfe geschaffen werden, so würde ja später jeder der Zauberei Beschuldigte sich darauf berufen können, daß da und da solch ein Unheilskind in der Familie gelassen sei, und keiner würde ihn weiter verklagen können, sondern alle Schuld würde auf des armen Kindes Haupt abgeladen werden. Dieser Brauch, der zunächst für die Sippe der Wavilima galt (ob auch sonst, darüber weiß ich nichts Gewisses), scheint erst in neuerer Zeit erschüttert zu sein, und zwar soweit, daß das Brechen mit ihm öffentlich in der Namengebung zum Ausdruck kommt. Ngayabule, ich habe mich umsonst mit dieser

abergläubischen Furcht gequält. In was für ein dunkles Gebiet läßt uns dieser eine kurze Name einen Blick tun!

Kinderlosigkeit wird von den Saramo selbstverständlich ursprünglich allgemein auf den Einfluß böser Geister zurückgeführt, und nicht selten haben sich Frauen deswegen den nicht gerade angenehmen Prozeduren einer Geisteraustreibung unterziehen müssen. Aber auch, wenn eine Frau guter Hoffnung ist, so gibt's viele Bräuche für sie zu beobachten. Kommt sie bei einem Hause vorüber, wo Töpfe gemacht werden, so muß sie niederknieen und etwas Wasser in die Töpfe hineingießen. Sonst würden die Töpfe ja selbstverständlich nicht geraten. Wird ein Kind tot geboren, so hat die Mutter in vielen Fällen sehr stark mit dem Vorwurf der Zauberei zu rechnen, und überhaupt sind die Frauen wohl zu keiner Zeit ihres Lebens mehr der praktischen Betätigung des Volksaberglaubens ausgesetzt als dann, wenn sie Mütter werden.

Weit verbreitet ist unter den Bantu die abergläubische Furcht vor Zwillingskindern und solchen, bei denen die Oberzähne zuerst kommen. Letzteres führt der Saramo auf bösen Einfluß eines Kinyamkela zurück, und der Volksglaube verlangte Aussetzung des Kindes, ebenso wie die wenigstens eines der beiden Zwillingskinder. Der Saramo befolgte hierin die grausamere Sitte, denn es gibt wohl manchen anderen ostafrikanischen Bantustamm, bei dem sich die Leute mit Anwendung gewisser Medizinen und Waschungen der Mutter begnügten und von schlimmeren Dingen absahen.

So tritt bei den Saramo das Kind schon sofort von der Geburt an ganz in den Bannkreis der religiösen Vorstellungen des Stammes hinein, und darin bleibt es bis zum Ende seines Lebens. Den ganzen Wust des Geisterglaubens und der Furcht vor Geistern und Zaubereien nimmt es gleichsam schon mit der Muttermilch in sich auf. Ich sah einmal so ein kleines etwa 4—5jähriges Ding mit seiner Mutter auf der Matte vor dem Geisterbanner sitzen. Das Kind sollte stumm sein, und der Dschinn, der ihm die Sprache verweigerte, sollte nun ausgetrieben werden. Mit großen offenen Augen starrte es all die Leute an, die da herumstanden. Doch nur wenige Jahre weiter, und die kleinen Burschen und Mädchen werden selbst mit hineingezogen in all das geheimnisvolle Tun und Treiben.

Die Knaben werden bei den Saramo schon in sehr frühem Alter zur Feier der Mannbarkeit zugelassen. Die Saramo kennen 2 verschiedene Formen derselben. Die *ṅhula* (von *kula* groß werden) muß heute, da sie, wie mir gesagt wurde, nicht mit der Beschneidung verbunden ist, mehr und mehr der als vornehmer geltenden *jando*

(kumbi) weichen. Mit religiösen Beziehungen durchsetzt sind sie wahrscheinlich alle beide, die *jando* sicher und zwar in sehr starkem Maße.

Diese Dinge, vor allem die Belehrungen, die den jungen Burschen während der Beschneidungsfeierlichkeiten erteilt werden, werden von den Saramo wie von allen Bantustämmen sehr geheim gehalten. Preisgabe der Jandogeheimnisse würde früher die schlimmsten Folgen für den Betreffenden gehabt haben, und auch heute noch schließt die Furcht vor der Achtung durch die eigenen Landsleute fast jedem Saramo den Mund. So sind wir darüber lange Zeit mehr oder weniger ausschließlich auf Vermutungen angewiesen geblieben, jedenfalls, soweit ostafrikanische Beschneidungsfeiern in Frage kamen.

Neuerdings hat nun zwar Dr. Weule (Negerleben in Ostafrika) einen Teil dieser Belehrungen nach den Mitteilungen zweier alter Leute, die er mit Hilfe eines etwa 20 Liter haltenden Bierkrugs redselig gemacht hatte, veröffentlicht, allein trotz der Fülle und Ausführlichkeit des Materials, das er über die Beschneidungsfrage gesammelt hat, will es mir doch scheinen, als ob ihm der eigentliche Charakter der ganzen Sache, besonders der Belehrungen, verborgen geblieben ist. Wirkliche Kenntnis derselben und die Äußerung: „Diese Mentoren sind unstreitig eine der sympathischsten Einrichtungen des ganzen hiesigen Volkstums“ (S. 234) sind und bleiben eben unvereinbar.[1])

Da nun aber durch die Veröffentlichung Dr. Weules das Interesse weiterer Kreise auf die Beschneidungssitten der Küstenstämme Deutschostafrikas gelenkt ist, will auch ich mitteilen, was mir darüber im Lauf der Jahre bekannt geworden ist.

Nach Aussage der Leute ist die *jando* früher schon einmal ziemlich allgemeine Volkssitte gewesen, dann aber etwas zurückgegangen und erst im letzten Jahrzehnt wieder allgemeiner zur Herrschaft gekommen. Die *jando*, so heißt die Feier heute fast allgemein, denn das ursprüngliche Saramo-Wort *kumbi* hat der Suaheliform *jando* schon stark weichen müssen, findet etwa alle 3 Jahre statt. Zuerst beobachtete ich das Vorkommen im Jahre 1903, dann wieder im Jahre 1906, so daß, wenn nicht die Störung der Feier in jenem Jahre, auf die ich später zurückkommen werde, die Sache anders beeinflußt hat, in diesem Jahre (1909) in den Monaten August und September etwa wieder *jando* sein dürfte.

[1]) Der ausführliche Bericht von Dr. Weule in den „Mitteil. aus den deutschen Schutzgebieten“ 1908. Ergänzungsheft 1 ist dem Verfasser offenbar nicht bekannt geworden. D. Red.

Die Feier wird an vielen Orten im Lande ziemlich gleichzeitig vorgenommen. Gewöhnlich tut ein angesehener Mann, der einen Sohn im entsprechenden Alter hat, die einleitenden Schritte. Er setzt sich mit 2 Leuten in Verbindung, die bei der ganzen Sache dann eine große Rolle spielen, und die unter dem Titel Nyekanga und Muwizi (circumcisor) bekannt sind. Mit den beiden verabredet er alles nötige, und nun wird zunächst eine große Masse Bier gebraut. Wenn das bereit ist, so erscheinen der Nyekanga und der Muwizi mit großem Gefolge und dem nötigen Lärm, und nun beginnt auf an der Erde ausgebreiteten Matten ein Gelage. Es ist etwa 8 Uhr abends.

Hat jeder seinen Teil getrunken, so erhalten die beiden Festmeister 2 Rupie, und nun wird auf dem Hof eine andere Matte ausgebreitet, auf der die beiden dann alle berühmten bereits verstorbenen Festmeister um Gelingen der Sache anrufen — nein, nicht um Gelingen, wenigstens nicht in dem Sinne, wie wir das verstehen würden. Zum Gebet um Gelingen gehört nach unserer Auffassung die Bitte um Mithülfe des Angerufenen. Der Saramo aber ruft hier genau entsprechend dem Verhältnis des Lebenden zu den Geistern, wie er es sich vorstellt: „Du Kilumamhula (wörtlich: der Nasenbeißer), schlaf doch!“ und der ganze Chor fällt ein: „Schlaf doch!“ Dann geht es weiter: „Du Lukombati, schlaf doch!“ und der Chor singt wieder: „Du Lukombati, schlaf doch!“ Nicht Hilfe erwartet der Saramo von dem Geist des Toten, sondern er fürchtet seinen Neid und damit das Mißlingen seines Vorhabens. Bleib weg und laß uns in Ruhe, das ist daher immer wieder der Hauptinhalt seiner Gebetsformeln. Wir sehen aber schon aus dieser Geisteranrufung, daß es der *jando* von Anfang an nicht an religiösen Beziehungen fehlt.

Nach Erledigung dieses Teils der Feier beginnen die Trommeltänze, wobei folgende Lieder gesungen werden: „Laßt es euch gefallen, Mutter, daß wir auf eurem Hofe schelten“. Dies „schelten“ ist der gebräuchliche Ausdruck in diesem Fall für das Aussprechen und Singen von Worten und Liedern obszönen Inhalts.

Das nächste Lied heißt in deutscher Übersetzung: „Fangt mir ein kleines Rebhuhn! Wehe euch! Ich aß noch kein Rebhuhn! Wehe euch! Ich aß noch kein Rebhuhn!“ Bei diesem Lied setzt die Gewohnheit der Saramo ein, durch Bilder und Vergleiche aus dem Tier- und Pflanzenleben Dinge zu schildern, die man sonst nicht so auszusprechen pflegt. Unter den Rebhühnern sind die jungen Burschen hier zu verstehen.

Je länger, je schlüpfriger werden dann die folgenden Gesänge, Der Name dieses ersten Teils der Feier soll sein: *Manyago gamgambo*,

ein Wort, das lebhaft an die Beziehungen zu der bei weiter südlich wohnenden Stämmen üblichen Unyago erinnert. Die Feier dauert bis in den andern Vormittag hinein.

Etwa um 11 Uhr nehmen die jungen Burschen dann noch eine Mahlzeit ein, und der Einberufer der *jando* liefert für seinen Sohn einen Hahn, eine Henne und einen Stuhl. Die Festmeister bringen Hirsemehl und eine Bettstelle. Alle diese Tiere bezw. Gegenstände führen bei dieser Gelegenheit besondere Namen, die ich aber hier übergehe. Wenn das nun alles auf dem Hof steht, so wird wieder gesungen, und zwar ein Lied, das scheinbar den Eltern des Burschen in den Mund gelegt wird: „Ich bin kinderlos, ich habe kein Kind; ich bin kinderlos. ich habe kein Kind. Wenn es weint, so laß es weinen!"

Der Inhalt der weiteren Lieder ist mir zum Teil unverständlich geblieben. Ein Wechselgesang lautet etwa: „Gut, laß es weinen." — „Gib uns einen Nyekanga, gib ihn uns." Ein weiteres Lied lautet: „Der Löwe, der Tierfresser! Der Löwe, der Tierfresser!"

Dann wird der Trommeltanz Kisomanga getanzt und dazu gesungen: „Zu singen verstehen wir, tausend noch mal! Heute scheuen wir die Höfe der Leute," was etwa bedeuten soll, daß die folgenden Lieder passender in der Waldeinsamkeit gesungen werden. Dann gehts mit all den Sachen und drei Trommeln in den Wald, und dort bleiben die Burschen zuerst in der Hütte. Die Großen aber binden die Hühner ans Kopfende der Bettstelle und setzen den Stuhl ebendorthin.

Dann erfolgt die Beschneidung mit dem Messer „Simba" (Löwe) oder „Kilimbo". Es soll sich dabei zuerst um einen Querschnitt handeln und dann um einen Längsschnitt, worauf dann endlich die Haut nach beiden Seiten auseinander genommen wird. Dann wird zerriebene Blättermedizin auf die Wunde getan, und der Patient selbst in den Schatten gelegt. Der erste, an dem die Prozedur vollzogen wird, gewöhnlich der Sohn des Einberufers der *jando*, heißt nun Kilanja, der zweite Fumbi und der dritte Fumbilanguma. Die andern erhalten keine besonderen Namen.

Am Abend beginnen die weiteren Übungen mit den Burschen. Die Festmeister singen mit großer Ausdauer: „Burschen kommt, kommt, laßt uns singen!" Und die Knaben haben den Gesang immer zu wiederholen. Dann wird ebenso gesungen: „Das Mehl stammt vom Felde, wir wollen es alle haben zum Bestreichen". Hier ist wieder ein religiöser Einschlag festzustellen, denn nun werden die Burschen

alle mit dem Mehl bestrichen, und zwar mit der schmalen Außenseite der Hand quer über die Stirn. Die Sache soll zum Schutz dienen gegen die Waldgeister. Ähnliche Bedeutung wird das folgende Lied haben, das wahrscheinlich zu übersetzen ist: „Alle wollen wir eine lange Hahnenfeder haben". Auch der Hahn und die Henne nämlich sind als Hüter gegenüber den Waldgeistern gedacht, die Henne schläft unter dem Bett, und der Hahn fliegt auf.

Diese Prozedur wird dann alle Tage, morgens und abends, wiederholt. In der Zwischenzeit dürfen die Burschen sich in der Nähe im Walde herumtreiben, aber etwa um 5 Uhr nachmittags erschallt das Lied, das sie zurückruft: „Ihr Spaziergänger, kehrt zurück! Die Sonne will untergehen." Dann kehren sie zurück mit dem obigen Lied: „Das Mehl stammt vom Felde, wir wollen es alle haben zum Bestreichen." So wiederholt sich das alle Tage.

Drei Tage hindurch ist die *jando* scheinbar für jeden offen, der sein Kind dazu bringen will. Von da an heißt es: „Wir haben jetzt die Tür verschlossen, bring einen Schlüssel." Dieser Schlüssel besteht in einer halben Rupie, die zu zahlen ist. Außerdem aber hat jeder Vater in diesen Tagen ein Huhn und einen Korb Mehl zu liefern. Da heißt es denn eines Tags: „Heute lassen wir die Stößer fliegen," und die Hühner werden geschlachtet und gegessen.

Die zweite Steuer besteht in dem sogenannten Badereis. Der bezieht sich auf das große Baden der Burschen, das nach 30 Tagen vorgenommen wird. Sieben Tage vorher versammeln sich alle Väter bei dem Einberufer der *jando* und beraten sich über das Bier, das sie brauen wollen. In der Nacht auf den siebenten Tag aber ziehen die Burschen mit den Festmeistern zu einem Teich zum Baden. Unterwegs singen sie, um etwaige neugierige Zuschauerinnen zu schrecken, ganz gemeine Lieder. Auch der Beginn des Bades geht nicht ohne Gesang vor sich.

Ist irgend eines Wunde auch jetzt noch nicht geheilt, so tuen die Festmeister Medizin darauf. Die soll etwa wie Jodoform aussehen und stammt von dem Mkumbibaum. Wahrscheinlich ist dadurch der Name Kumbi für diese Beschneidungsform zu erklären.

Am andern Morgen kommen dann auch die Mütter mit dem Reis, und nun gibt's eine ganze Reihe von Trommeltänzen. In der Hauptsache ist der ganze Inhalt derselben obszöner Art.

Dann erhalten zuerst die Tänzer von dem Reis, nachher aber auch die jungen Burschen. Es gilt als grober Verstoß gegen die gute Sitte, wenn sich jemand von dieser Reislieferung ausschließen will.

Über die Vorgänge vor diesem großen Baden ist noch einiges nachzuholen. An jedem Morgen weckt der Nyekanga die ganze Schar mit dem Lied: „Burschen erwacht, es ist das Haus der Geister *(zimu)*," das soll heißen, hier im Wald hausen die Geister. Die Burschen wiederholen das Lied. Darauf der Nyekanga: „Auf, auf, Burschen!" und darauf wieder der Chor: „Haus der Geister".

Dann folgt ein weiteres Lied: „Nyekanga, sei zufrieden, wir, deine Burschen, wollen singen! Dieser eine ist ein Tor, er versteht's nicht, rechtzeitig aufzustehen!" — Dann geht's weiter: „Hier beim Hahn ist Not, o weh, hier ist Not!" Das soll heißen, hier in der *jando* wird man auch nachts geweckt, muß singen und erhält noch Schläge dazu.

Dann folgt wieder das Mehllied und das Bestreichen mit Mehl, aber dann gibt's — doch wohl nur gelegentlich — eine neue Überraschung für die Burschen. Erst wird ein Streifen von etwa drei Meter Länge mit Asche bestreut, und dann wird gesungen: „Kilanja (der erste der Beschnittenen), beuge die Kniee, Kilanja, beuge die Kniee, begrüße den Herrn Nyekanga." So muß denn einer nach dem andern auf den Knieen über die Asche rutschen und den Nyekanga begrüßen, der jeden mit einer Dornrute schlägt.

Die ganze Prozedur erscheint mir ebenso widerwärtig wie der Antwortgesang des Nyekanga auf diese Begrüßung. Man sagt wohl, die Burschen sollen so lernen, den Schmerz ohne Klagen zu ertragen. Früher habe ich das auch für wahrscheinlich gehalten. Seitdem ich näher über die betreffenden Vorgänge orientiert bin, vermag ich mich dieser Auslegung in bonam partem nicht mehr anzuschließen.

Dann werden die aus Hirsestengeln gefertigten Bettstellen in eine Reihe gestellt, der Mgobanya tritt heran (Mgobanya ist ein anderer Name für Fumbi, wie Goha für Fumbilanyuma und Tomo für Kilanja) und singt, während die Burschen auf ihren Bettstellen sitzen: „Zieh das Bein an, ich, Mgobanya, will vorbeigehen!" Sie antworten dann etwa mit denselben Worten. Wessen Bein aber trotzdem vom Mgobanya beim Vorbeigehen berührt wird, der muß ein Huhn zahlen. Die drei Festmeister und die drei Erstbeschnittenen, letztere wohl gewöhnlich Kinder angesehener Leute, bilden scheinbar in solchen Sachen eine Art Gerichtshof.

Drei Tage etwa nach dem großen Baden kommt der Tag, wo die Väter der jungen Burschen Hirse bringen müssen. Diese nehmen der Einberufer der *jando* und der Nyekanga für sich. Dann ist die neue Kleidung der jungen Burschen von den Vätern zu besorgen und

herbeizuschaffen, und nun wird endlich ernsthaft an das große Schlußbier gedacht, das aber scheinbar auch erst einen Monat nach dem großen Baden angerichtet wird.

In der letzten Nacht vor der Entlassung findet dann noch die besondere Unterweisung der jungen Burschen statt. Daß es sich dabei um Verhaltungsmaßregeln insonderheit der Mutter gegenüber handelt, pflegen die Saramo allgemein ohne viel Bedenken einzuräumen. (Geht nicht in das Zimmer eurer Mutter, noch deckt auf, was sie zudecken.) Sehr zurückhaltend dagegen werden die Leute, sobald man sie nach dem sonstigen Inhalt der Unterweisungen fragt. Es handelt sich dabei um eine so ausführlich wie möglich gehaltene Belehrung über den Geschlechtsverkehr.

Die einzelnen Belehrungen sind in der bekannten Liederform gehalten. Die Festmeister singen sie vor, und der Chor wiederholt sie, oder es sind Wechselgesänge. Ähnlich scheint es im Süden der Kolonie zu sein. Wenigstens schreibt Dr. Weule (Negerleben in Ostafrika. 1908. S. 234, 235), daß seine beiden Gewährsmänner stets zwischen zwei Sätzen eine längere Pause gemacht. Das legt den Gedanken nahe, daß es sich eben auch dort um solche Gesänge, um feststehende Texte, handelt.

Diese Gesänge sind nun zum Teil so gehalten, daß die Dinge in Bildern aus dem Tier- und Pflanzenleben dargestellt werden. Am ausgesprochensten findet sich das in den Liedern, die gelegentlich der Pubertätsfeier des weiblichen Geschlechts bei Lupembe im Bezirk Iringa gesungen werden. Im Jahre 1901 oder 1902 teilte mir Missions-Superintendent Schumann dort eine ganze Reihe der betreffenden Texte mit. Auch bei den betreffenden *jando*-Liedern in Usaramo scheint mir eins auf derselben Linie zu liegen, doch ist mir sein Sinn nicht klar. Bei den Lupembeliedern beziehen sich alle die Texte auf das Verhalten während der Regel.

Die sechs speziellen Unterweisungslieder der Festmeister bei der Saramobeschneidung aber, die mir außerdem noch bekannt geworden sind, verzichten gänzlich auf solche bildliche Einkleidung, und reden von den Dingen in einer solchen Weise, die der Saramo im gewöhnlichen Leben sonst selbst als höchst unanständig verurteilt.

Da man immer wieder der Behauptung begegnet, als sei es eben die Art des Negers, über das alles in einer Weise zu reden, die nur bei uns als Folge unserer „falschen“ Erziehungspraxis als unanständig gelte, der Neger sei in der Beziehung eben nicht im mindesten „angekränkelt“ usw., so möchte ich demgegenüber hier

doch ausdrücklich darauf hinweisen, daß der Neger sehr wohl zwischen anständiger und unanständiger Ausdrucksweise dabei scheidet. Das ist eben das Tieftraurige bei seinem Heidentum, daß ihm seine religiös bestimmten Feste Anlaß werden, auch die Schranken, die sonst die Sitte noch zieht, zu überschreiten, und das, was sonst der auch ihm gebliebene Rest eines besseren Gefühls öffentlich zu sagen und zu tun verbietet, auch öffentlich nicht zu scheuen.

In dem städtischen Proletariat, unter der nirgends mehr fest ansässigen Trägerbevölkerung und in ähnlichen dem Stammesverband entzogenen Kreisen merkt man allerdings nur noch sehr wenig von diesem Unterschied. Die lautesten und dabei unflätigsten Schimpfereien habe ich gerade auf den Straßen Daressalams gehört.

Den Schluß der Unterweisung bildet die Ermahnung: „Sagt niemand etwas von den Geheimnissen der *jando*, sonst werdet ihr vom Löwen gefressen werden.“

Am Morgen erfolgt dann die Entlassung der jungen Burschen. Die Hütte, in welcher sie so lange gewohnt haben, wird niedergebrannt, die Hühner und die Eier, die die inzwischen gelegt haben, teilen sich der Einberufer der *jando*, der Nyekanga und die drei Erstbeschnittenen, die Bettstelle kriegt der Nyekanga außerdem, und das Mehl wird an einem großen Baum (Kongo) fortgeschüttet.

Dann geht es mit Gesang zum Hause des Einberufers der *jando*. Die Burschen singen: „Ihr sagt, sie schneiden in der Jando, he! Ihr sagt, sie schneiden in der Jando, he! Wer ist denn gestorben? He!“ Dann ein anderes: „Wir wollen schmähen (?) heut, schmähen wollen wir, schmähen die Wilden, die vor der Jando fortlaufen!“

Wenn diese Tanzerei dann auch endlich vorüber ist, dann nimmt jeder Vater seinen Sohn und geht mit ihm nachhause. Der Junge aber hat einen Stock in der Hand, an dem Hühnerfedern und kleine rote Früchte angebracht sind. 1903 stießen wir auf einer Reise auf einen solchen Jandoplatz und sahen nachher auch solch Spielzeug. Der Junge muß es nach 4 Tagen fortwerfen und zwar an einen Mbuyu (Affenbrotbaum) oder Mpongwe. Die ganz bestimmten als heilige bekannten Bäume zeigen auch hier wieder wie oben (beim Fortschütten des Mehls), daß es sich um durch und durch religiös bestimmte Gebräuche handelt. Dann heißt es, nun hat der Junge die *ushenzi* (Ungebildetheit) fortgeworfen.

Zum Schluß der Feier pflegen jetzt die mohammedanischen Lehrer von einem Haus zum andern zu gehen und den Eintritt in ihre Religionsgemeinschaft als Abschluß des Ganzen anzubieten und in vielen Fällen auch zu vollziehen.

Es ist ein höchst widerwärtiges Bild, das so die Jando als Ganzes bietet. Man hat zwar das Erdulden der Rutenstreiche ohne zu klagen als einen edleren Zug an dem Bilde auffassen wollen. Der Versuch ist gut gemeint, aber vergeblich. Man hat denselben Versuch an der Stelle machen wollen, wo die Burschen über ihr Verhalten den Eltern gegenüber belehrt werden, aber man hat vergessen oder vielleicht überhaupt nicht gewußt, daß die Ehrfurcht vor den Eltern, ein durchaus sympathischer Zug im Charakter vieler ostafrikanischer Stämme, nicht erst bei der Beschneidung gelehrt wird, und daß bei dieser letzteren als Begründung nur die Scheu, Zeuge des geschlechtlichen Verkehrs der Eltern zu werden, herangezogen wird, und jede edlere Motivierung, die dem Saramo z. B. sonst nicht fremd ist, ausscheidet. So bleibt's das widerwärtige Bild, alte Wollüstlinge, die nicht Jünglinge, nein, in den meisten Fällen in Usaramo noch reine Kinder (10—12 Jahre), in ihre Lebenssphäre hineinziehen.

Ganz abgesehen von moralischer Wertung der Jando bedeutet diese Einrichtung in der Form, wie sie sich heute vollzieht, aber auch eine schwere Gefahr für die Existenz des Stammes. Die Unterweisung über den Verkehr der Geschlechter, die nur den Geschlechtstrieb hervorlockt und jede etwa noch vorhandene Spur eines Ansatzes zu höherer Wertung des Verhältnisses zwischen Mann und Weib in Grund und Boden vernichtet, ist nicht der einzige, aber doch einer der Hauptgründe für die jetzigen Zustände im Volk. Kommt dann noch hinzu, was eine höhere Kultur von der Küste her an Raffiniertheit der Genüsse dazu geben kann, kommen weiter, weil der Verkehr von Stamm zu Stamm frei, das Land offen ist, noch die mehr und mehr um sich greifenden Geschlechtskrankheiten hinzu, dann führt das alles im Verein allerdings zu Zuständen, wie sie heute die schwarze Bevölkerung Daressalams wahrscheinlich schon erreicht hat. Die in Frage kommenden amtlichen Stellen erklären die Durchführung einer genauen Statistik über Zu- und Abnahme der Bevölkerung mit den jetzigen Mitteln für undurchführbar, allein ich glaube, alle Kenner der Daressalamer Verhältnisse stimmen darin überein, daß die schwarze Bevölkerung dieser Stadt sich nur noch durch Zuzug auf der Höhe hält bezw. wächst, aber nicht mehr durch Geburten. Von da aus angesehen kann aber jeder, dem die schwarzen Bewohner Ostafrikas nicht ganz gleichgiltig sind, nur mit tiefem Bedauern an ihre Beschneidungssitten und die traurigen Folgen derselben denken.

In diesem Zusammenhang hier aber handelt es sich vornehmlich um die Frage, ob die Jando eine religiös bestimmte Sitte ist oder

nicht. Daß sie ganz mit religiösen Elementen durchsetzt ist, den Nachweis hat meines Erachtens die obige Schilderung erbracht. Will man aber trotzdem an der Behauptung festhalten, daß es sich bei der Beschneidung der Saramo im Grunde um Maßnahmen hygienischer Art handelt, so würde man vor allem nachzuweisen haben, daß der Saramo überhaupt derartige Maßnahmen kennt, die für ihn nicht ganz und gar mit seinem Geisterglauben durchsetzt wären und auf ihm als Grundlage beruhten.

Dann müßte man aber auch — ich meine die Abschweifung auf das Gebiet eines andern ostafrikanischen Bantustammes ist hier gestattet — die gleiche Begründung auch für die in früheren Jahren (jetzt nicht mehr) bei den Fwagi (Unterabteilung der Hehe, bei Lungemba und Mufindi früher ansässig) und den Lupembeleuten (Bezirk Iringa) übliche Mädchenbeschneidung nachweisen können.

Daß die Jando von den Saramo aber durchaus auch unter religiösen Gesichtspunkt gestellt wird, das bewies mir eine Äußerung, die 1906 darüber fiel. Da war bei einer in der Nähe von Changombe abgehaltenen Feier der eine der Lehrmeister gleich zu Anfang plötzlich gestorben, und die ganze Veranstaltung dadurch arg gestört worden. Bei der Schlußfeier starben dann wieder zwei Knaben ganz plötzlich. Ebenso unerwartet starben damals während der Jando bei Kazimagombeka ein Knabe und ein Mann. Der ganzen Bevölkerung bemächtigte sich daraufhin ein ziemlicher Schrecken, und man sagte: „Dies Jahr (es war das Jahr nach dem Aufstand) will Mulungu (Gott) es nicht!“ Man hoffte, im nächsten Jahre würde ihm die Jando lieber sein.

Über die dreifachen Pubertätsfeiern des weiblichen Geschlechts bei den Saramo weiß ich zur Zeit nichts, was die religiöse Beziehung der Sitte im Besonderen dartäte, und gehe deshalb hier darüber hinweg.

Wir kommen auf ein anderes Gebiet. Es ist mir schon oft verwunderlich erschienen, was für eine Rolle die Zahl 7 im Leben der Saramo spielt. 7 Bananen gehören zum Kinyamkelaopfer, zweimal 7 zum Opfer des Dschinn. 7 Knoten schlägt der Saramo bei nachts plötzlich auftretenden Halsschmerzen in eine Schnur, die er von dem Geflecht der Bettstelle abreißt, und bindet sie sich um den Hals. 7 Tage bleibt die Frau in der Wochenstube. 7 Tage schlafen die Angehörigen eines Verstorbenen auf der bloßen Erde. 7 Tage lang nehmen sie keine Trägerdienste an. Am siebenten Tage reinigen sich die Totengräber. So ließe sich noch manches ähnliche darüber beibringen.

Woher diese Bedeutung der Zahl 7? Wocheneinteilung kennt der Saramo ursprünglich nicht. Ich habe lange geforscht, ob sich

aus alter Zeit nicht doch noch irgend ein Ansatz fände, der auf den Kreislauf von 7 Tagen hindeutete, denn bei den geringen Kenntnissen der Saramo von der Sternenwelt erschien mir eine Erklärung von daher noch viel unwahrscheinlicher. Allein trotz aller Mühe bin ich zu keinem weiteren Ergebnis gekommen, als dem, daß der Saramo, seitdem der europäische Einfluß den arabischen abgelöst, angefangen hat, den Sonntag besonders zu bezeichnen, und zwar bedauerlicherweise mit dem Namen *mzungu kolewa*, d. h. der weiße Mann betrinkt sich. Sonst kennt er nur die arabischen Namen der Wochentage.

So komme ich zu der Vermutung, daß es sich bei der Bedeutung der Zahl 7 in Usaramo um einen fremden Einschlag handelt. Das liegt ja gerade bei diesem Küstenstamm sehr nahe. Wir könnten es nach Lage der Verhältnisse hier mit einem arabischen, persischen, indischen oder gar portugiesischen Import zu tun haben. Ja, eine Überlieferung im Volk weist sogar auf die Möglichkeit madagassischen Einflusses hin. Von dort sollen nämlich die ersten Kühe ins Land gekommen sein. Madagassische Seefahrer seien in alter Zeit, so erzählte mir 1904 ein Saramo, an der Küste entlang gefahren. Die hätten Kühe in ihren Schiffen gehabt. Da die nun von der langen Fahrt schon sehr gelitten hatten, brachten die Leute sie ans Land und trieben sie einige Tage auf die Weide. Da aber brachen schwarze Räuber hervor, verjagten die Madagassen, und seitdem gibt es Rinder im Lande.

In Indien soll die Zahl 7 bei den Fakiren eine besondere Rolle spielen, allein aus welchem jener angegebenen Länder die für Usaramo rätselhafte Bedeutung der Zahl 7 schließlich stammen wird, darüber wage ich keine bestimmtere Vermutung auszusprechen.

In einem Dorf des Landes traf ich einst einen Mann mit einer tiefen Narbe auf der Stirn. Der hatte in einem Tal an einer Stelle geackert, die als Kinyamkelas Eigentum galt. Als er aber von den Früchten des Feldes aß, da bekam er ein großes Geschwür am Kopf. Der Medizinmann kam und hatte den Grund natürlich bald heraus. Du darfst da doch nicht ackern! Seitdem wurde die Stelle ängstlich gemieden, bis einige unserer Christen dorthin kamen und ohne Bedenken und auch ohne krank zu werden gerade dort ihren Acker bestellten.

Überhaupt ist das, so klein die Zahl unserer Christen im Verhältnis zu den Anhängern anderer Religionen in Usaramo auch ist, eine erfreuliche Beobachtung, eine große Zahl von ihnen ist wirklich frei von der Geisterfurcht, und man hat manch einen eher zurück-

zuhalten, nicht zu unbesonnen die Heiden und ihre Empfindungen zu reizen. Wenn z. B. ein Taufbewerber mit mehreren Heiden zusammen im Walde auf ein Kinyamkelaopfer stößt und das Ei, das darunter ist, zum Entsetzen seiner Begleiter aber mit gutem Appetit verzehrt, so ist es zwar erfreulich, zu sehen, wie er selbst mit dem Geisterglauben gebrochen, aber ob es inbezug auf die innere Überwindung des Heidentums durch das Christentum richtig gehandelt war, das ist doch eine andere Frage. Das Fällen von Donnereichen und dergleichen Dinge haben in jedem Fall nur einen zweifelhaften Wert gehabt.

Aber auch sonst wissen sich die Saramo bei ihrer Feldbestellung immer wieder abhängig von höheren Gewalten. Den Einfluß auf das Gedeihen der Feldfrüchte, den sie dem *kungu*, *kinyamkela* und *kolelo* zuschreiben, besprach ich schon oben; ebenso die Sitte des *nhambiko*. Aber nun weiß der Saramo auch etwas vom Meteorfall und dergleichen Dingen. Er bezeichnet sie ganz richtig als Sterne *(nhondo)*, und zu meinem Staunen hörte ich eines Tags, daß in der weiteren Umgebung 3 solcher Meteore noch heute liegen sollten. Ich ließ es mich nicht verdrießen und suchte den nächsten *nhondo* auf. Es ging lange durch hohes Gras, bis wir endlich an Ort und Stelle waren.

Da war ich nun allerdings enttäuscht, ein etwas über 2 m hohes, $1^1/_2$ m langes und an der breitesten Stelle etwa 1 m breites Gebilde von weichem Stein, von dem man mit geringer Mühe kleinere Stücke abbröckeln konnte, lag vor mir, der Überrest einer festeren Masse, nachdem ringsherum der Boden mehr und mehr fortgeschwemmt worden war. Das war also wieder einmal nichts.

Doch was ficht das den Saramo an? Jäger haben doch nach dem letzten großen Meteorfall mit einmal dies Gebilde in der Wildnis aufragen sehen und zwar gerade in der Gegend, wo das Meteor niedergefallen sein mußte. Er pilgert noch heute zu diesem von Mulungu geworfenen Stein, bricht ein wenig ab und streut es auf seinen Acker, damit er ihm reichlicher Früchte trage.

Daß der Regen rechtzeitig kam, war ja im allgemeinen Kolelos Sache. Aber auch sonst hat sich dieser und jener auf die Kunst des Regenmachens verstanden. Da war z. B. Mhadzi Kibwebandukas Sohn, der Mhadzi Msegesela, der nahm seinen Speer, ging auf die Berge und kam mit Regen zurück. Was er dort oben gemacht, und wie er zu dem Regen gekommen, darüber wußte der alte Graukopf, der es mir erzählte, leider nichts.

Überhaupt aber dachte sich der Saramo ursprünglich die ganze Natur um sich herum von Geistern bewohnt. Jagte ein Wind die

Blätter im Wirbel über den Hof, dann war's Kinyamkela, der oder die vorüberzog. Verfinstert sich der Mond zur unrechten Zeit, so ist's ein Krieg zwischen Sonne und Mond, und der Saramo greift zur Trommel, um seinem lieben Gesellen, dem Mond, beizustehen, denn was sollte er an den ganzen langen Abenden des Jahres machen, wenn nicht jeden Monat wieder die Zeit käme, wo der Mond ihm zu seinen Lustbarkeiten und Vergnügungen des Abends leuchtet?

Und wenn's nun einmal gar in den Krieg geht, ja, da kommt's doch nicht allein auf Körperkraft, Mut und Waffenfertigkeit an, da spielt doch auch wieder der Zauber die Hauptrolle. Da gibt's die *dawa ya giza*, die Medizin, die unsichtbar macht, daß man sich also wie in eine Tarnkappe gehüllt heimlich an den Feind heranschleichen kann. Da gibt's aber auch die *uganga wa ndugo*, dadurch wird einer „gefroren". Sakalani (Hauptmann von Prince) hat sie besessen und von Gravenreuth und Leue ebenso. Von Kipilipili (wer das gewesen. weiß ich nicht) hat's der Saramo erst auch geglaubt, aber dann ist er doch umgekommen.

Werfen wir noch einen Blick auf die Topfscherben an Wegegabeln, an denen wir so oft achtlos vorüber gehen. Jeder alte Topf kann dort erzählen von Geisterglauben und Geisterfurcht der Saramo. Wer will in all die einzelnen Geheimnisse, die da verborgen liegen, eindringen?

Und nun gar das Rechtsleben der Saramo. Wie häufig in früheren Zeiten die Anklagen wegen Zauberei gewesen sind, davon wird man sich heute, wo durch die Obrigkeit die Hexenprozesse stark zurückgedämmt sind, kaum noch ein vollständiges Bild machen können. Bezeichnend ist, daß einer der ersten Reisenden, der Usaramo durchzog, Zeuge einer Hexenverbrennung sein mußte, ohne hindernd eingreifen zu können. Sehr zu denken aber gibt es, daß dem Saramo aus alter Zeit allein 9 verschiedene Formen des Gottesurteils bekannt sind. Es sind:

1. Das *kikombo*. — Bei demselben mußte der Angeklagte entweder kochendes Wasser trinken oder den Arm in einen Topf mit kochendem Wasser hineinstecken. Der Arm wurde in letzterem Fall einige Zeit bedeckt und dann erst untersucht. In beiden Fällen bedeutete das Verbranntwerden die Schuld.

2. Das *lugogo*. — War das *kikombo* die Wasserprobe, so ist das *lugogo* die Feuerprobe. Wer sich von der Anklage der Zauberei durch das *lugogo* reinigen wollte, mußte 7 mal langsam nacheinander seinen Fuß auf glühendes Eisen setzen. Die Schuld oder Unschuld wurde dabei ebenso entschieden wie bei der Wasserprobe.

Das *lugogo* erinnerte mich an eine Form des Gottesurteils, die mir 1901 als bei den Hehe gebräuchlich bekannt wurde. Dort handelt es sich um Lecken an glühenden Eisenhacken.

3. Das *kilumba.* — Hierbei wurde dem Angeklagten eine Mischung von Menschengehirn und Schienbeinmark (?) auf den Kopf getan, wovon der Schuldige sterben mußte.

4. Das *muhandzaki.* — Unter Trommelklang muß eine ganze Dorfschaft Wasser trinken, in das geriebenes und zerstampftes Holz eines gewissen Baumes gestreut wird. Der Schuldige wird trunken davon. Verwandt damit ist

5. Das *mwahi.* — Der in ganz Ostafrika bekannte *mwahi*-Trank. Der Schuldige stirbt daran.

6. Das *matimbwa.* — Über diese Form des Gottesurteils, die sehr alt sein soll, habe ich bisher nichts Genaueres feststellen können.

7. Das *msanga.* — Auch diese Form des Gottesurteils ist mir etwas dunkel geblieben. Es handelt sich dabei wahrscheinlich um irgend welche Erde von Gräbern, die in einen Trank getan wird, der den Schuldigen tötet.

Zu dem *matimbwa* und dem *msanga* sollen, wie man mir sagte, auch Frauen zugelassen werden.

Die beiden jüngsten aber auch rein heidnischen Formen des Gottesurteils endlich sind:

8. Das *lugumba,* — dabei wird eine Nähnadel durch den Ohrrand oder durch das obere und untere Augenlid gebohrt. Geht sie glatt hindurch, so bedeutet das Unschuld.

9. Das *sanga,* — nicht zu verwechseln mit dem *msanga,* das unter 7. beschrieben wurde. Bei dem *sanga* wird eine Perle unter das Augenlid gesteckt und muß wieder herausfallen.

Alle diese Formen sind natürlich mit einer Menge von Gebräuchen verbunden, deren religiöser Charakter in den meisten Fällen unschwer zu erkennen ist.

Über die Beschwörungsformeln bei der Beerdigung eines Toten habe ich schon S. 47 f. einige Angaben gemacht. Wenn die 7 Trauertage vorüber sind, so gehen die Verwandten des Verstorbenen zum Medizinmann, um ihm die Perlen zu bringen. Diese Perlen sind inzwischen an oder auf der Bettstelle des Toten wohl verwahrt gewesen. Die weißen heißen *kiñhwalu,* die roten aber führen den auffallenden Namen *mkulu mwene mwanza,* was etwa mit „der große Reisende" oder „der Große ist auf der Reise" wiedergegeben werden kann.

Bei der Übergabe dieser Perlen an den Medizinmann scheint dieser letztere öfter erst auf die Probe gestellt zu werden. Einer

der Angehörigen des Toten versteckt sie an seinem Leibe, und nun muß der Medizinmann mit Hilfe seiner kleinen Kürbisflasche erst feststellen, wer die Perlen hat.

Dann erfährt er durch seine Flasche ebenso, daß der Tote etwa eine Frau gewesen. Dann geht's weiter: „Wieviel Wege gibts bei euerm Haus?“ — Die Antwort lautet: „Zwei, der eine führt ins Dorf, der andere zu einem einzelnen Haus.“ Dann schüttelt der Medizinmann wieder seine Flasche und entdeckt nun, daß im Dorf ein erwachsener Mann sei, der der Toten einmal auf dem Felde, als sie Maniokblätter pflückte, nachgestellt habe. Da sie sich ihm aber verweigert habe, so habe er sie bedroht und schließlich verhext.

Damit ist die Tätigkeit dieses Medizinmannes beendet. Er erhält seine 2 Rupie, und die Angehörigen des Toten kehren nachhause zurück. Nun aber beginnt das Verdächtigen und Anklagen, bis die Sippe des Verdächtigten sich zur Vornahme des Gottesurteils bereit erklärt. Natürlich spielen auch dabei dann wieder die Medizinmänner die Hauptrolle.

Man muß es erlebt haben, wie noch heute, wo doch auf solchen Dingen schwere Strafe steht, die Verdächtigung wegen Zauberei Schrecken und Unruhe bei den davon Betroffenen verbreitet, wenn man sich ein auch nur ungefähres Bild davon machen will, wie es früher in dieser Beziehung im Volk ausgesehen hat.

Und wenn noch ein Beweis fehlte, daß es sich hierbei nicht etwa um überlebte und abgetane Dinge handelt, sondern um solche, die mit den lebendigen religiösen Vorstellungen des Volks aufs innigste verknüpft sind, und nur so ihre Erklärung finden, so würde das Verhalten der Mohammedaner des Landes diesen Beweis erbringen. Der Träger der mohammedanischen Propaganda im Lande stößt hier wie so oft auf Vorstellungen, die seinen eigenen aufs engste verwandt sind. Wie er keinen Anstand nimmt, die Jando mit allem ihrem Wust und Schmutz als Vorstufe für den Eintritt in seine Religionsgemeinschaft anzuerkennen, so fühlt er sich auch bei den Gottesurteilen durchaus auf heimischem Boden. Der *mwalim* (mohammedanischer Lehrer) tritt eben für die Landschaft Usaramo vielfach ohne jedes Bedenken an die Stelle des heidnischen Medizinmannes, und um so viel mächtiger in den Augen der Saramo der Araber ist als er selbst, um so viel stärker sind für ihn auch dessen Geister und damit auch dessen Zauber.

So kommt's, daß heute solche mohammedanischen Lehrer ganze Ortschaften, wo noch kaum einzelne richtig zum Islam übergetreten

sind, trotzdem zu nächtlicher Medizinkocherei unter ihrer Leitung veranlassen können. So kommt's, daß der Saramo heute nicht selten anstatt zu seinem alten heidnischen Medizinmann zum Koranbesitzer geht, und durch ihn Hexen und Zauberer feststellen läßt. So ist es auch gekommen, daß der Gebrauch der alten rein heidnischen Formen des Gottesurteils mehr und mehr den neueren mohammedanischen hat weichen müssen. Von diesen letzteren sind mir zwei bekannt, die ich den obigen neun hier noch folgen lasse.

10. Das *amini.* — Dreimal werden die Hände auf eine Koranstelle gedrückt und dann aufs Gesicht gelegt. Der Schuldige soll davon sterben. Oder aber es wird eine Koranstelle mit dem Finger auf ein Brot geschrieben, und dieses in soviel Stücke geteilt, als Verdächtige vorhanden sind. Wehe dem, der dann beim Essen Schluckbeschwerden hat. Er ist sicher der Dieb oder sonstige Übeltäter.

11. Das *halibadili*, — wörtlich „Verändern des Befindens". Hierbei wird Räucherwerk auf Kohlen verbrannt, viele religiöse Formeln werden dazu gesprochen, und der Schuldige soll dann krank oder von einer Schlange gebissen werden.

Zum Schluß wollen wir noch einen kurzen Blick auf die Beteuerungen werfen, die der Saramo zur Bekräftigung seiner Worte zu gebrauchen pflegt. Auch da stoßen wir neben wenigen, die allgemeiner Art sind, auf ein Wort nach dem andern, das durch und durch religiös bezogen und bestimmt ist. *Baba yangu!* „bei meinem Vater", so beteuern Frauen die Wahrheit ihrer Worte, und *Mama yangu!* „bei meiner Mutter", so heißt es bei den Männern. *Msanga!* „beim *msanga*", *kilumba!* „beim *kilumba*" usw., so heißt es in Erinnerung an die betreffenden Formen des Gottesurteils, und ähnlich *nikome!* „es (sc. das Gottesurteil) töte mich". Aber dann gibt's auch wieder andere Wendungen: *kikuta cha Kijao!* „beim Grabe Kidjaos". Ja, gar: *Kolelo!* „beim Kolelo!" und *Mhangalugome!* „bei Mhangalugome!" kann man hören.

Es deckt sich das wieder ganz mit der Stelle, die Kolelo nach den religiösen Vorstellungen der Saramo in der Geisterwelt einnimmt. Stehen die Gottesurteile in klarem Zusammenhang mit dem Glauben an die Macht der Geister der Verstorbenen, so ist es klar, daß einzelne berühmte Häuptlinge oder auch Sippenhäupter dabei schon eine besondere Rolle spielen werden, wie z. B. Kidjao. Am stärksten aber wird dabei der Einfluß des allermächtigsten Urahns zum Ausdruck kommen, den sich das Volk, wie mir nach allem immer wieder als höchstwahrscheinlich gilt, in Kolelo verkörpert denkt.

Daß das keine unbegründeten Vermutungen sind, zeigte mir die Erzählung eines Saramo, nach der vielleicht die sicherste Probe für Schuld oder Unschuld eines der Zauberei Bezichtigten die bei Kolelo sein soll. Der Angeklagte kann sagen *ngaleni kwa Kolelo* (bringt mich zu Kolelo). Dann geht es zu Kambangwa, mit dem zu Mhangalugome, und der bringt den Mann endlich zu Kolelo. Auf dem Platz aber, wo Kolelos Stimme zu hören ist, da befällt nach dem Glauben der Saramo den Schuldigen sicher ein starkes Zittern, und seine Schuld ist damit erwiesen.

Auch in der Volkssprache spiegelt sich der Wechsel der Vorstellungen oder vielmehr die Weiterbildung, die sie unter mohammedanischem Einfluß erfahren haben und noch erfahren, deutlich wieder. Der Saramo, der als gebildet gelten will, schwört nicht mehr beim *msanga, kilumba* oder gar bei *kolelo*, sondern er ruft: *mtume wangu!* „beim Propheten!“, *Wallahi!* „bei Allah!“ oder: *msahafu wa Mwungu uniue! (baratu min Allahi)* „der Koran töte mich!“. —

Schier unerschöpflich ist das zuletzt behandelte Kapitel, immer wieder macht man neue Beobachtungen, die dartun, daß der Saramo in seinem ganzen Tun und Lassen, von der Geburt bis zum Grabe, durch und durch religiös ist. Fast keine Sitte kennt er, die nicht in irgend welcher Beziehung zu seinen religiösen Vorstellungen steht, ja, die meisten würden uns einfach unverständlich bleiben, wenn wir nicht ihre religiöse Grundlage und damit den Schlüssel zu ihrem Verständnis gefunden hätten. Es ist einfach unmöglich, diesen Stoff auch nur einigermaßen erschöpfend zu behandeln. Wenn dies Kapitel aber einen ungefähren Eindruck davon hervorgerufen hat, wie Sitten und Gebräuche der Saramo allgemein in offenbarem religiösen Zusammenhang stehen, so ist sein Zweck erfüllt.

9. Eine seltsame Erzählung.

Kürzlich fand ich einen Bericht über Dinge, die etwa um die Mitte des vorigen Jahrhunderts in Usaramo geschehen sind bezw. sein sollen, der mich, da es sich um Usaramo handelt, natürlich lebhaft interessierte. Derselbe ist enthalten in Zimmermann, Malerische Länder- und Völkerkunde, X. Auflage, 1894, S. 814, 815, und bezieht sich auf Burtons Reise durch Usaramo. Er lautet:

„Auf ihrem Zuge passierten die Reisenden auch das Dorf Deje la Mhora, woselbst der erste Europäer, der eine Reise hierher wagte, Maizan, im Jahre 1845 ermordet wurde. Er war von dem Häuptling Mazungera ganz freundlich empfangen und einige Tage wohl behalten

worden, bis es dem Häuptling einfiel, ihm zu erklären, daß er sterben müsse, weil er andern Häuptlingen bessere Geschenke gemacht.

Der unglückliche Reisende wurde an einen Baobab gebunden, und der Häuptling schnitt mit eigenen Händen ihm Hände, Arme, Füße und Beine in den Gelenken ab, wobei seine Begleiter kriegerische Gesänge ertönen ließen.

Mazungera wollte dem Unglücklichen nunmehr den Hals abschneiden und versuchte dies mehrere Male, fand, daß sein Messer zu stumpf geworden, schliff dies nunmehr vor den Augen des unglücklichen Schlachtopfers, trennte dann mittelst desselben die Fleischteile rundum und brach ihm dann die Halswirbel ab, da er sie mit seinem eisernen Messer nicht abschneiden konnte. So starb im Alter von 26 Jahren ein edler, wissenschaftlich gebildeter, eifriger Forscher, dessen einziger Fehler vielleicht Verwegenheit war; so nennt man für gewöhnlich den Mut, wenn er nicht von glücklichem Erfolg gekrönt ist.

Die Schändlichkeit machte großes Aufsehen, kam zur Kunde der französischen Regierung, und dieselbe forderte Genugtuung. Allein obschon der Herrscher von Zanzibar in gerechter Entrüstuug sich wirklich alle mögliche Mühe gab, den Schuldigen zur Strafe zu ziehen, so gelang dies doch nicht, aber der Frevler wurde von einer andern Strafe ereilt.

Es bemächtigte sich seiner eine fixe Idee. Ein furchtbarer Drache, durch den Ermordeten aufgefordert, ihn zu rächen, verfolgte den grausamen Mazungera unausgesetzt, welcher vom Gespenst des Ermordeten begleitet, auf jedem Schritte die Qualen erduldete, die er demselben auferlegt hatte. Der Drache biß ihm die einzelnen Glieder an den Gelenken ab, und immer heilte der Geist des Ermordeten sie wieder, damit sie von neuem abgerissen werden konnten. Nachdem er seinem Stamm ein Jahr lang das Schauspiel dieser entsetzlichen Strafe gegeben hatte, entfloh er vom Schauplatz seiner Greueltaten, aber sein Stamm, von da ab immer mehr in Unglück versinkend, ist bereits bis auf den zehnten Teil seiner früheren Stärke zusammengeschmolzen und dem Erlöschen nahe."

Die Verantwortung für die genaue Wiedergabe des von Burton Berichteten überlasse ich natürlich ganz der oben angegebenen Quelle. Ob Burton selbst alles das, was ihm danach erzählt sein muß, geglaubt hat, weiß ich nicht. Daß das arme Opfer, nachdem ihm erst Hände und Füße und dann noch gar Arme und Beine abgeschnitten waren, noch so lange gelebt haben soll, daß es unter den weiteren Grausamkeiten viel zu leiden gehabt hätte, vermag ich mir wenigstens nicht

vorzustellen. Schon dieser Teil des Berichts erscheint mir sehr fragwürdig.

Leider bleibt das als Tatsache bestehen, daß der unglückliche Franzose im Jahre 1845 in Usaramo ermordet worden ist. Bis vor 3 Jahren etwa hatte ich nichts von dieser Ermordung gewußt. Da hörte ich zuerst von den Saramo selbst darüber reden. Wie bedenklich ihnen aber auch da noch die Mitteilung des Tatbestandes an einen Europäer erschien, ergab sich daraus, daß manch einer, der in andern Fragen ganz mitteilsam war, hiervon nie etwas oder wenigstens doch nie genaueres gehört haben wollte. Über den Ort, wo der Mord geschehen, gehen die Aussagen der Saramo etwas auseinander. Als die, die den Mord verübt oder doch jedenfalls veranlaßt haben, werden Mhazi Madzongela (der Mazungera des Berichts) und sein Sohn Mhazi Hembe angesehen. Das alles bestätigt die traurige Tatsache der Ermordung.

Der zweite Teil des Berichts aber, der uns hier um seines religiösen Charakters willen besonders interessiert, trägt ein so eigenartiges Gepräge, daß es sich lohnt, die Frage näher zu untersuchen, wie weit er den Tatsachen entspricht. Daß die französische Regierung von dem Zanzibar-Sultan Genugtuung forderte, ist selbstverständlich nicht zu bezweifeln. Dieser letztere kam dadurch aber in eine üble Lage. Vor den Vertretern der europäischen Mächte hatte er bis dahin scheinbar mit Erfolg die Fabel vertreten, daß er der Herr der ganzen Küstenlandschaften sei. Wenn dieser Anspruch überall ebenso wenig berechtigt war wie in Usaramo, so hat der Sultan in den letzten Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts bei Abtretung dieses Teils seiner Herrschaft nicht allzuviel eingebüßt. Allein damals mußte er nun eben den Anspruch weiter vertreten, Oberherr Usaramos zu sein, und als solcher hatte er die Pflicht, den schändlichen Mord zu rächen. Tat er es nicht, so würde natürlich die französische Regierung andere Saiten aufziehen. Aber wenn nun — und das war tatsächlich der Fall — seine Macht überhaupt nicht bis in jene Gegend reichte?

Es will mir wie eine glänzende Lösung dieses Dilemmas erscheinen, daß die Nachricht weitergegeben werden konnte, Madzongela sei von den Rachegeistern verfolgt dem Wahnsinn zum Opfer gefallen und habe schon ein Jahr nach der Tat abgedankt, und sein Stamm sei inzwischen ein Nichts geworden. Was sollte bei solch sichtbarem Eingreifen der überirdischen Gerechtigkeit noch der Arm des weltlichen Richters? Europäer, die die Wahrheit dieser Angaben an Ort und Stelle hätten nachprüfen können, waren ja nicht vorhanden.

Sonst hätten sie allerdings die überraschende Tatsache konstatieren können, daß Madzongela noch drei Jahrzehnte nach der Ermordung Maizans ein großer und angesehener Häuptling gewesen, daß er etwa zwei Jahrzehnte nach 1845 die Araber bei Nyakibanhi und kurz vor seinem Tode ihre Bundesgenossen, die Wangindo, bei Kudzo geworfen, und das nicht etwa mit Hülfe eines fremden Stammes, sondern mit seinen eigenen Saramokriegern, die nach jenem Bericht allerdings schon lange gänzlich von der Bildfläche hätten verschwunden gewesen sein müssen. Und erst nachdem er dem Engländer Mackinnon, der die bekannte Straße durch Usaramo bauen wollte, mit einer ziemlich unverschämten Forderung für die Bauerlaubnis gekommen war und dessen Gegenangebot von 50—60 Rupie dann abgelehnt und die Erlaubnis schließlich großmütig ganz umsonst gegeben hatte, ist er im Jahre 1876 auf seinem Lager gestorben.

Wer sich die Darstellung der oben angeführten Quelle ausgedacht hat, das wird wohl ein Rätsel bleiben, aber die ganze Sache ist recht bezeichnend. Es gehört eben nur die Phantasie eines nicht ganz unbegabten Arabers dazu und vor allem die scheinbar nicht auszurottende Leichtgläubigkeit des Europäers alle dem gegenüber, was ihm der würdige Orientale zum Besten zu geben für angebracht hält.

So wird es auch nicht weiter verwunderlich erscheinen, wenn wir zu dem Ergebnis kommen, daß alles das, was jene Quelle von den in Gestalt eines Drachen verkörperten Gewissensqualen des Mörders zu erzählen weiß, höchst wahrscheinlich auf arabischem und nicht auf Bantu-Boden gewachsen ist. Daß es ein Drache gewesen sein soll, der den Madzongela verfolgt, das klingt eben schon recht orientalisch. Daß Madzongela aber wegen der Ermordung gerade eines Europäers besondere Gewissensqualen empfunden haben soll, das liegt dem sonstigen religiösen Empfinden der Saramo fern.

Gewiß kennt der Saramo das, was wir böses Gewissen nennen, auch ohne, daß es ihm ein Missionar gesagt hat. Die Sprache hat den betreffenden Ausdruck von jeher besessen, und damit ist das Vorhandensein des Begriffs selbst bei den Saramo erwiesen. Ganz gewiß hängt die Furcht, die der hervorstechendste Zug an der ganzen Saramoreligion ist, gerade mit dem bösen Gewissen sehr eng zusammen. Ganz gewiß wäre es sehr erklärlich, wenn Madzongela vor dem *kungu* (Geist) des ermordeten Maizan lange in Furcht und Schrecken gewesen wäre, denn in diese Form der religiösen Vorstellungeu pflegt sich eben das böse Gewissen bei den Saramo oft zu kleiden. Aber die ganze Geschichte von dem Drachen, der dem Mörder die immer

wieder nachwachsenden Glieder immer aufs neue abreißt, diese Geschichte vermag ich nicht als den religiösen Vorstellungen der Saramo entsprechend anzuerkennen.

Da eine Übersicht über das Werden der politischen Verhältnisse im Lande auch für die Beurteilung der religiösen Vorstellungen des Stammes nicht ohne Bedeutung ist, will ich hier nun auch noch eine, wenn auch nur kurze, Darstellung der mir bekannten Ereignisse aus der Stammesgeschichte der Saramo geben.

In alter Zeit saßen im Lande Usaramo die Khamba und an der Küste die Maschomvi. Das Verhältnis zwischen beiden war aber ein recht schlechtes, die Küstenleute konnten sich der Khamba je länger je weniger erwehren, und als der Elefantenjäger (Bogen und Pfeile) Mhadzi (Kisuah. Pazi) aus Khutu im Lande erschien und den Maschomvi seine Hilfe anbot, da nahmen sie dieselbe gern an und verpflichteten sich, eine sehr große Masse Baumwollstoff zu zahlen, sobald die Khamba niedergeworfen sein würden. Mhadzi holte nun seine Leute herbei, und nach einiger Zeit gelang es ihm, der Kamba Herr zu werden (vergl. S. 44).

Diese Khutueinwanderung, deren Überlieferung sich in Form einer Heldensage bis heute im Volk erhalten hat, ist etwa in den ersten Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts geschehen. Außer den vielen Gewährsmännern, die dieselbe einfach in die berühmte „ganz, ganz alte Zeit“ verlegen, habe ich nämlich zwei Quellen gefunden, die sich genauer über die Zahl der seit Mhadzi Kibwebanduka verflossenen Generationen aussprechen. Nach der einen soll Mhadzi Madzongela, der bekannteste Saramohäuptling aus den 50er, 60er und 70er Jahren des vorigen Jahrhunderts, sein Neffe, nach der andern sein Enkel gewesen sein. Es ist nicht sicher, aber auch nicht unwahrscheinlich, daß die Khutueinwanderung in Usaramo in Zusammenhang mit den durch die Wangoni in den ersten Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts verursachten Stammeswanderungen gestanden hat.

Das Verhältnis der Maschomvi zu den neuen Bewohnern des Landes, die sich wahrscheinlich stark mit den Khamba vermischt haben, ließ aber auch bald sehr zu wünschen übrig. Die versprochene Menge Zeug konnten die Küstenleute nämlich nicht aufbringen, und so gab sich denn Mhadzi Kibwebanduka zunächst mit der Zahlung eines jährlichen Tributs zufrieden. Nach seinem Tode aber entstanden Reibereien unter seinen Nachkommen, und jeder von ihnen wollte natürlich den Tribut einheimsen. Das wurde den Maschomvi denn aber doch zu bunt, und als ein Mhadzisohn nach dem andern kam,

um den Tribut zu fordern, da sagten sie endlich: „Wer hat denn eigentlich die Khamba geworfen, ihr oder wir?"

Indes Lügen haben kurze Beine, das sollten auch die Maschomvi erfahren. Die Kämpfe, die damals auszubrechen drohten, wurden zwar durch zwei weise Männer verhindert, aber in dem Verfahren, das die beiden Salomos vorschlugen, unterlagen die Maschomvi. Zuerst mußte nämlich jede Partei die Trommel herbeibringen, mit der sie die Mannen zum Khambakrieg zusammengerufen haben wollte. Da war die Trommel der Mashomvi denn schon bedeutend kleiner als die ihrer Gegner, und als getrommelt wurde, war letztere natürlich viel weiter zu hören. Damit stand ihre Sache schon recht schlecht, denn das ist ja in aller Welt scheinbar so, wer die größte Trommel hat, der hat immer Recht, und die größten Geister haben sich bisher vergeblich bemüht, diese Anschauung dem Durchschnitts-Europäer auszutreiben.

Dann aber mußte jeder die Waffe bringen, mit der er den Khamba besiegt haben wollte. Da brachten die Maschomvi ihr Schwert und die andern Pfeil und Bogen. Jetzt wurde jeder Partei ein Ochse zugewiesen, der mit der Waffe vom Leben zum Tode gebracht werden sollte. Einer der Maschomvi trat vor und führte den Schlag. Es war auch ein guter Hieb, aber der Ochse lief doch noch fast 30 Meter, bevor er zusammenbrach. Dann kam einer der Mhadzisöhne an die Reihe. Der Pfeil schwirrt von der Sehne, und getroffen bricht das Tier auf der Stelle zusammen. Wer wollte nun noch weiter an der guten Sache der Mhadzisöhne zweifeln?

Das war etwa um die Mitte des vorigen Jahrhunderts, aber es trat ein neuer Faktor auf. Im Jahre 1840 verlegte der Maskatsultan Seyid Said seine Residenz nach Zanzibar, und nun kam die Auseinandersetzung mit dem stärker werdenden Arabereinfluß auch für Usaramo. Es ist verständlich, daß die Araber die Sache stets gern so darzustellen suchen, als ob die Küstenlandschaften alle von ihnen unterworfen gewesen seien. In Wirklichkeit haben sie sich wohl mit einem Teil der Häuptlinge in Usaramo gütlich vertragen, vielleicht hat der schon oben erwähnte Mhadzi Madzongela auch hier und da mit ihnen einen Strang gezogen. Trotzdem hat gerade letzterer aber sich ihrem Einfluß sehr oft entgegengestellt und nicht ohne Erfolg. Etwa im Jahre 1866 schlugen sich Madzongela und sein Sohn Hembe bei Nyakibanhi (in der Gegend von Sungwi) mit den Leuten des Sultans, und zwar endete die Sache damit, daß diese sich aus jener Gegend zurückzogen.

Später setzten sich Wangindo, die mit den Arabern im Bunde waren (eine Lesart bezeichnet sie sogar als ihre Sklaven), bei Itudze fest. Dieser Ort liegt schon viel näher an Daressalam als Nyakibanhi. Aber etwa 1875 wurden sie auch hier geworfen, und ihre Befestigung zerstört. Die Steuer, die, wie ich gelegentlich hörte, der Sultan Zanzibars in Usaramo in früheren Zeiten erhoben haben will, gehört also für einen sehr großen Teil des Landes ins Reich der Fabeln.

Die weiteren Ereignisse sind allgemeiner bekannt und für unsern Zweck hier auch von geringerer Bedeutung.

III. Mulungu.

Schon wiederholt begegneten wir bei dieser Besprechung der religiösen Vorstellungen der Saramo einer solchen, die uns bei dem sonstigen wirren Durcheinander von allem möglichen Geisterglauben eigentümlich berühren muß, nämlich der Vorstellung, daß über all diesen Geistwesen noch ein höheres göttliches Wesen walte. So wenig Einzelheiten der Saramo auch über das göttliche Wesen, das er Mulungu nennt, auszusagen weiß, wenigstens im Vergleich zu dem reichhaltigen und vielseitigen Bestand an sonstigen Geistergeschichten, und so wenig diesem Mulungu auch die Betätigung der Religion des Saramo gilt, dennoch bleibt für diesen die Annahme des Vorhandenseins des Mulungu ebenso unanfechtbar wie seine unbedingte Überlegenheit über jeden andern nach der Vorstellung der Saramo vorhandenen Geist.

Allerdings ist es schwierig, in jedem einzelnen Fall genau festzustellen, ob der Saramo, wenn er das Wort Mulungu braucht, nun auch damit dies von ihm unbedingt singularisch gedachte Wesen bezeichnen will. Grammatisch läßt sich von der Einzahl *mulungu* ohne weiteres die Mehrzahl *milungu* bilden und kommt so in der Volkssprache nicht selten vor. Da ist der Begriff Gott eben zum Gattungsnamen geworden und dient nun zur Bezeichnung aller übernatürlichen Wesen, auch des *kungu, kinyamkela, jini* und ebenso des Kolelo.

So läßt sich bei den Worten *kikuta cha Mwungu* (Gotteswand, Gottesmauer) und *kilima cha Mwungu* (Gottesberg) z. B. sehr schwer entscheiden, ob die Wand (ein Steinbruch) oder der Berg dadurch in Beziehung zu Mulungu (als Eigenname) selbst gebracht werden soll, oder ob es sich nur um einen *jini* oder gar nur *kinyamkela* handelt, der dort sein Wesen hat. Eine Rolle spielten beide Örtlichkeiten im Jahre 1906, als die Bahn durch Usaramo gebaut wurde. Damals

klagte mir ein Jumbe (Dorfhäuptling) seine Not, er solle wieder Arbeiter zum Bahnbau stellen, und zur Arbeit am Gottesberg oder an der Gottesmauer zu gehen, dazu lasse sich doch keiner bewegen. Da müßten die Leute ja sterben, denn ein ganz altes *amri ya Mwungu* (Gebot Gottes) verbiete ja das Steinebrechen an der Gottesmauer und erst recht das Durchbohren des Gottesberges. Im letzteren Fall handelte es sich um den Tunnelbau etwa 25 Kilometer von Daressalam entfernt. Als bei dieser Arbeit das weiche Gestein nachzustürzen begann, da war es für die Vorstellungen der Saramo natürlich sofort klar, daß es bei der Sache nicht mit rechten Dingen zugehen könne. Die mit der Ausführung beauftragten Ingenieure sind möglicherweise wohl in der Lage, über das, was sich an diesen Tunnelbau alles angeschlossen hat, manche auch für die vorliegende Untersuchung nicht uninteressante Beobachtung mitzuteilen.

Ist es in diesem Fall zweifelhaft, ob Mwungu hier als Eigenname oder als Gattungsname zu fassen ist, so ist man zu letzterem wohl unbedingt genötigt, wenn man das Wort für Grabstelle, *ngono wa mulungu* (wörtlich: Schlafstelle, Ruhestelle des Mulungu) übersetzen will. Es ist wohl sicher, daß unter dem *mulungu* hier der *kungu* des Toten zu verstehen ist, und damit würde diese Wendung für die Frage nach dem singularisch vorgestellten Mulungu ohne Bedeutung sein. Man kann *ngono wa mulungu* nicht in ähnlichem Sinne wiedergeben, wie unser deutscher „Gottesacker" gedacht ist.

Ganz anders liegt die Sache aber wieder bei dem Regenbogen, den einige *upinde wa Mulungu* (Gottesbogen), andere gar *upinde wa mwana Mulungu* (Bogen des Gottessohns) nennen. Wer dieser *mwana Mulungu* sein soll, das ist allerdings bisher für mich noch ein vollständiges Rätsel. Wohl ganz klar aber liegt die Beziehung auf den einen Gott in dem Ausdruck *uso wa Mwungu* (Gottesangesicht), mit dem man ein pockennarbiges Gesicht bezeichnet. Gerade den Pocken und ihrer verheerenden Wirkung stand der Saramo völlig wehrlos gegenüber. Er soll bei Pockenerkrankungen sogar zu zwangsweiser Isolierung gegriffen haben, indem die Erkrankten einfach in den Busch gejagt wurden. Die Pocken konnten nicht durch *jini*, geschweige denn *kinyamkela* oder gar *kungu* veranlaßt sein. Hier handelte es sich sichtlich um Mwungu selbst, und wer von der Krankheit genas, der trug sichtlich die Spuren des unheilvollen Schreckens Gottes selbst an seinem Leibe. Ich meine, man wird den Ausdruck *uso wa Mwungu* schwerlich anders erklären können.

Etymologisch sind, wie gesagt, beide Worte genau desselben Stammes. Man hat über die Ableitung des Wortes viel verhandelt.

Das führt uns aber hier nicht weiter, beweist höchstens, was wir auch sonst schon wissen, daß der Saramo auch in diesem reineren Gottesbegriff schon einen gehörigen Teil Ahnenkult-Vorstellungen hineingetragen hat.

So bleibt uns zunächst nur noch übrig wiederzugeben, was der Saramo sonst noch von diesem singularisch gedachten Mulungu weiß. Da ist es vor allem wichtig, daß er in ihm den Weltschöpfer (*kyumbe*) sieht. Wie Mulungu im einzelnen Himmel und Erde geschaffen, das geht aus den mir bekannten Überlieferungen nicht näher hervor. Der Saramo scheint sich die Erde als Scheibe zu denken. Irgendwo hat sie ein Ende oder vielmehr einen bestimmten Ein- oder Ausgang, ein Tor. An diesem Tor steht ein großer Ochse, der lehnt sich bald an den einen und bald an den andern Pfosten, und jedesmal, wenn er so seine Stellung verändert, so gibt's ein Erdbeben. Diese Sage ist aber ziemlich sicher fremden Ursprungs (Unyamwezi?).

Nach der Saramoüberlieferung hat Gott alle Tiere erst ohne Beine geschaffen. Erst später, als er auch die Beine fertig hatte, rief er sie dann wieder, um jedem Tier auch seine Beine zu geben. Da kamen sie alle nacheinander zu ihm, und jedes erhielt seine Beine. So ging es mehrere Tage lang, und jedesmal forderten die vorübergehenden Tiere auch die Schlange auf, mitzukommen, und sich ihre Beine zu holen. Die war aber stets zu faul, wollte erst fressen und meinte, es habe noch Zeit. Da wurde Mulungu aber müde, und als der Tausendfuß kam, da gab er ihm den ganzen Rest. Da endlich kam auch die Schlange zu ihm, aber nun war's zu spät. Seitdem lebt die Schlange mit allen anderen Wesen in Feindschaft.

Auf diese Geschichte bezieht sich auch das Sprichwort *nyoka amekosa miguu* „die Schlange hat keine Beine bekommen". Da man sonst nur das andere Wort *ulimi umekosa mfupa (kwa sababu ya haraka yake)* „die Zunge hat keinen Knochen bekommen (um ihrer Hast willen)" als Fortsetzung des bekannten *haraka haraka haina mbaraka* (Eile, Eile hat keinen Segen) zur Kennzeichnung des Charakters unserer Küstenstämme mitzuteilen pflegt, so sei um der ausgleichenden Gerechtigkeit willen auch obiges ganz anders klingende Sprichwort genannt.

Mit der Vorstellung des Mulungu als Schöpfer hängt es zusammen, wenn gelegentlich auch die Mutter bildlich als Gott des Kindes, der es erschaffen habe, bezeichnet wird.

Im Zusammenhang mit der Vorstellung vom Weltschöpfer steht weiter die Überlieferung, daß ursprünglich ein goldenes Zeitalter ge-

wesen, insofern wenigstens, als damals alle Tiere noch den Menschen gescheut und gefürchtet hätten. Diesen Frieden hat dann aber die Hornisse gestört. Die fragte den Löwen, warum er sich eigentlich vor dem Menschen fürchte. Der meinte, der Mensch sei nun doch einmal so sehr viel stärker als alle anderen Wesen. Darauf erwiderte die Hornisse, das stimme nicht, und sie wolle ihm das deutlich beweisen, er solle sich nur einmal in der Nähe verstecken. Das tat der Löwe, und nun kam der Mensch mit einer Last auf dem Kopf vorüber. Die Hornisse macht sich an ihn und sticht ihn, der Mensch aber schreit auf, wirft seine Last fort und läuft davon. Da zog der Löwe die nötigen Folgerungen aus der Geschichte, und seitdem sieht's so böse aus auf Erden.

Das Zweite von grundsätzlicher Bedeutung, was die Saramo über ihren Mulungu aussagen, ist, daß er die Menschen auch aus diesem Leben wieder abruft. *Mwungu amemwita* „Gott hat ihn gerufen", diese Wendung ist nicht etwa erst seit Beginn der Missionierung des Landes gebräuchlich, sondern war schon lange, bevor die ersten Missionare dorthin kamen, neben andern Wendungen üblich, um einen Todesfall mitzuteilen. Wohin Gott ruft, das weiß man nicht. Manche meinen, daß die von Gott abberufenen Schatten nicht zu Gott selbst, sondern nur bis zu Kolelo kommen, doch wird man darüber wie über alle dem Heiden ganz unsicheren Fragen die verschiedentlichsten Angaben hören können. Gott selbst ist unsichtbar, aber er ist der, der unbedingte Macht hat über Leben und Tod.

Damit kommen wir zu dem dritten wichtigen Punkt. Dem Wirken aller anderen Geister gegenüber kennt der Saramo Mittel um sich zu schützen, er beschwört die Geister, oder er sucht sie durch Opfer und Gaben zu versöhnen. Selbst Kolelo ist für solche Gaben empfänglich. Bei Mulungu dagegen erscheinen dem Saramo alle solche Versuche von vornherein als völlig aussichtslos. Mir ist in dem ganzen religiösen Tun und Treiben der Saramo nichts bekannt, was auch nur einen Versuch nach dieser Richtung bedeutete.

Endlich will ich nicht übergehen, daß die Sprache des Volkes noch Wendungen enthält, die sich ziemlich bestimmt auf ein Eingreifen des Mulungu ins Leben der Menschen beziehen. Neben dem *Mwungu amemwita* (Gott hat ihn gerufen) findet sich hier und da auch das *kulinda* (behüten) und das *kuachilia* (verlassen) von Gott inbezug auf die Menschen ausgesagt. Nach Analogie des Befundes bei Inlandstämmen, z. B. den Bena und Pangwa, handelt es sich hierbei um altes Sprachgut, das aber mehr und mehr zur

nhaltsleeren Phrase geworden ist, ähnlich wie selbst Atheisten bei uns noch nicht auf das Wort Gott in gelegentlichen Redewendungen verzichten. Ähnlich steht es mit *rehema* „Gnade“ zur Bezeichnung des ersten Regens besonders nach Hungerszeiten und mit *msamaha* „Vergebung“, welch letzteres den ersten Sonnenschein nach langen Regentagen bedeutet.

All dies Material scheint mir aber zwingend darzutun, daß wir es bei den Vorstellungen der Saramo über Mulungu trotz allen mit Ahnenkult zusammenhängenden Einschlags dennoch mit einer reineren, höheren Gottesvorstellung zu tun haben, als wie sie sich aus der gesamten sonstigen religiösen Vorstellungswelt der Saramo ergibt.

Hier entsteht nun die besonders für die religionsgeschichtliche Forschung unserer Tage, soweit sie mit dem Entwicklungsgedanken arbeitet, überaus wichtige Frage: Wie ist der Saramo zu dieser höheren Gottesvorstellung, die unbedingt monotheistisch bestimmt ist, gekommen? Ist er nach mehr oder weniger vollkommener Überwindung des Fetischismus, Totemismus, Schamanismus usw. nun im Begriff, zu einer reineren, vollkommeneren Gottesvorstellung überzugehen, oder aber bedeutet seine Religion ein immer weiteres Abirren von ursprünglich reineren Gottesvorstellungen?

Meines Erachtens entscheidet der Befund hier wie überall, wo man auf Bantugebiet darüber nähere Untersuchungen angestellt hat, zu Gunsten der letzteren Alternative. Und selbst wenn man die Möglichkeit pressen wollte, daß wir es bei den singularischen Gottesvorstellungen der Bantu doch noch etwa mit einem, wenn auch ganz alten, fremden Einschlag und nicht mit genuinen Bantuvorstellungen zu tun haben könnten, so würde das doch nichts daran ändern, daß die jetzige Entwicklung der religiösen Vorstellungen bei den Bantu nicht in die Richtung auf diesen höheren Gottesbegriff hinführt.

Bei den religiösen Vorstellungen der Saramo lassen sich nämlich, worauf wir schon wiederholt hingewiesen haben, Weiterbildungen einzelner Vorstellungswesen bis in die neueste Zeit hinein beobachten. Nach welcher Richtung hin liegen die, nach der des singularischen Gottesbegriffs oder nach einer anderen?

Zuerst konnten wir sie bei dem Geisterglauben beobachten. Nicht nur, daß der Saramo den Dschinn des arabischen Volksglaubens so weit aufgenommen, daß das Fremdwort *jini* weithin alle einheimischen Worte für jene Geistergattung verdrängt hat (der Arabereinfluß speziell in Usaramo datiert erst etwa seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts!), sondern der Saramo hat überhaupt (bis in

die neueste Zeit hinein) seine Geisterwelt seitdem noch jedesmal mit besonderen neuen Geistern bevölkert, sobald ein neues Volk in seinem Lande auftrat, und das, trotzdem beide zuletzt in Frage kommenden Rassen (Araber wie Europäer) Träger eines monotheistischen Gottesglaubens waren. Man kann das nicht durch eine Verdunkelung des monotheistischen Gottesgedankens bei diesen seinen Trägern erklären, denn noch ganz abgesehen von direkter Missionstätigkeit beider Religionen hätte der ihnen zu Grunde liegende Monotheismus nie soweit verdunkelt sein können, daß nicht eine bei den Saramo etwa vorhanden gewesene religiöse Entwicklung in Richtung auf den reineren Gottesbegriff hin daraus neue Nahrung und neue Kräftigung hätte ziehen müssen.

Aber von dem allen zeigt sich keine Spur, im Gegenteil, während das Fremdwort *jini* allgemeine Aufnahme fand, hat sich der mohammedanische „Allah“ noch heute nicht eingebürgert, selbst bei den Anhängern des Islam unter den Saramo. Ja noch mehr, bei manchem Buschmohammedaner wird man der Vorstellung begegnen, daß neben *jini, Kolelo* und all den andern *milungu* auch Mohammed ein Gott ist und zwar Allah ziemlich gleichwertig. Ich hörte sogar einmal von einem früheren Mohammedaner die allerdings etwas verblüffende Äußerung, das mohammedanische Neujahrsopfer werde Mohammed dargebracht.

In derselben Richtung liegt aber auch die Bereicherung der Gottesurteile durch das *amini* (S. 205) und das einfache Eintreten der mohammedanischen Lehrer in die Reihe der heidnischen Medizinleute, nur daß eben ihrem Zauber entsprechend der Vorstellung von den stärkeren Geistern des stärkeren Volkes eine größere Kraft zugeschrieben wird als dem der urheidnischen Mitglieder der Zunft.

Die Entwicklung der religiösen Vorstellungen der Saramo, die heute als solche zu beobachten ist, führt, das ist nicht zu bezweifeln, nicht zu reineren, monotheistischen Ideen hin, sondern im Gegenteil von ihnen fort in immer größeren abergläubischen Wust hinein.

Aber gibt es vielleicht neben dieser einen Hauptbewegung, die offenbar nicht von unten nach oben, sondern von oben nach unten führt, noch eine andere, die doch vielleicht eine andere Richtung einhält, und deren Frucht dann etwa dieser reinere oder sagen wir ganz vorsichtig einmal nur „singularische“ Gottesbegriff sein könnte? Wenn ich mich umschaue unter den religiösen Vorstellungen des Stammes, so könnte von allen hier nur eine Gruppe derselben einer näheren Prüfung unterzogen werden.

Es ist eigentümlich, welchen vielfachen Gebrauch oder sagen wir lieber Mißbrauch der Saramo heute mit der Wendung „*amri ya Mwungu*“ treibt. Alles, was ihm widerfährt, ist ihm *amri ya Mwungu*, „Befehl Gottes“ oder weniger wörtlich als sachlich richtig wiedergegeben: unabänderliches Verhängnis, fatum. *Mwungu*, Mulungu selbst verflüchtigt sich für ihn mehr und mehr und wird für ihn zum unpersönlichen fatum. Sollte diese Vorstellungsentwicklung nicht vielleicht doch als eine Entwicklung von den konkreteren, massiveren und darum unvollkommeneren Geistervorstellungen zu abstrakterer und darum vollkommenerer religiöser Vorstellung anzusprechen sein? Gewiß ist solch Fatalismus die weitere Stufe einer Entwicklung, aber wie er beim Islam von dem ursprünglichen Monotheismus Mohammeds, ich meine des Mohammed der ersten Zeit, zu dem heutigen Fatalismus, der die ganze mohammedanische Religion in eisigen Bann geschlagen, geführt hat, so weist auch auf dem Saramoboden alles darauf hin, daß diese fatalistischen Vorstellungen alles andere eher sind als Übergangsstufen zu reinerem Gottesbegriff.

Das ist ja gerade die Entwicklung gewesen, ein früher lebhafteres Empfinden der Abhängigkeit von Mulungu, und überhaupt der Beziehungen zu ihm, dessen Ruinen wir noch heute in Gestalt von einzelnen Wendungen in der Volkssprache vor uns haben, hat in demselben Maße ein Verblassen und eine Schwächung erfahren, wie jene Redewendungen, und je mehr Mulungu zum unpersönlichen fatum wurde, um so weiter entfernte sich auch der Volksglaube von der ursprünglichen singularischen Gottesidee.

Und heute geht die immer deutlicher hervortretende Veränderung des Mulungu zum fatum Hand in Hand mit der oben geschilderten Entwicklung. Was der religiösen Entwicklung der Saramo verwandt erscheint, das nimmt sie auf, den Dschinn, die neueren Formen des Gottesurteils und manches andere. Und so greift sie auch zu dem Fatalismus der Anhänger des Propheten. Ihre eigene Entwicklung ging ja in der Richtung und gleichsam als Hohn auf jeden Versuch, darin eine Entwicklung nach oben finden zu wollen, hat sie neben dem *amri ya Mwungu* (Gott als fatum) auch das *amri ya mtume* (der Prophet als fatum) geprägt.

Damit aber kommen wir zu dem Ergebnis, daß die singularische Gottesvorstellung der Saramo hier wie wohl bei allen andern Bantustämmen als die frühere, ursprüngliche anzuerkennen ist, und die ganze, große, buntscheckige Masse der andern Geistervorstellungen bleibt das Spätere. Man hat auf verwandtem Boden die Bilder eines

Palimpsests und eines übermalten Gemäldes hierfür gebraucht. Sie treffen die Sache sehr gut.

Es bleibt nur noch die Frage, wie das Vorhandensein dieser ursprünglich reineren Gottesidee zu erklären ist.

Es gibt zwei Wege, auf dem die heutigen Saramo sie bekommen haben können, entweder ist sie überliefert, von den Vorfahren ererbt, und obwohl je länger je weniger verstanden, doch noch weiter mitgeführt, oder aber, die Psyche auch des Saramo kann nicht anders, als sich die Gottheit im Grunde doch immer wieder nur einheitlich zu denken. Wäre das letztere allein der Fall, so bliebe der dargestellte Befund der singularischen Gottesvorstellung trotz allem unvereinbar mit der geschilderten Weiterentwicklung der religiösen Vorstellungen des Stammes. Es bleibt keine andere Lösung der Frage als die, daß der heutige Saramo diese singularische Gottesvorstellung als Erbteil von seinen Vorfahren her überkommen hat. Auch daß hier der ganze Stamm diesen Gott einheitlich Mulungu nennt, wie andere Stämme ebenso einheitlich ihn Nguluvi oder anderswo wieder Kyala nennen, zeigt deutlich, daß es sich um Stammesgut und damit Stammeserbschaft handelt. Daß aber trotz aller Entwicklung der religiösen Vorstellungen zum Schlechteren hin auch heute noch jene früheren Vorstellungen noch nicht ganz erstorben sind, das wird meines Erachtens allerdings darin seinen Grund haben, daß auch der Saramo sich die Gottheit im Grunde doch immer wieder nur einheitlich vorstellen kann.

Nachtrag.

Was ich auf S. 139—153 als wahrscheinlich hingestellt, daß nämlich nach den Vorstellungen der Saramo auch der ganze Kolelokult nichts anderes ist als Ahnenkult, das beweist einwandfrei folgende mir kürzlich bekannt gewordene Erzählung. Dieselbe stammt von dem erwähnten Kambangwa selbst, der sie meinem farbigen Gewährsmann mitgeteilt hat. Von diesem stammt die Niederschrift in Kisuaheli. Die Frage dürfte also damit entschieden sein. Die Erzählung lautet:

Asili ya Koleo ni hivi, kabila lake Wamlali. Alikuwa na bibi Mlamlali. Jina la mwanaume: Koleo, na mwanamke wake jina lake Mlamlali. Mjomba wake Mhangalugome, na ndugu yake Nyaluwe(la). Basi sasa Koleo akafa akazikwa. Bibi yake Mlamlali hakuwa rathi kabisa. Alifanyaje? Alimlilia sana, hata kula hakutaka. Ilikuwa kazi yake hivi kuhuzunika tu kila mara. Mda wa mwezi analia tu, pasipo kunyamaza. Ndipo alipohurumiwa Mlamlali na Mwenekifo. Mwenekifo

akafanyaje? Alifikiri hivi: Nitakwenda nimfurahishe Mlamlali. Walishuka yeye na Koleo hata kwa nyumba ya Koleo, alimo Mlamlali usiku. Mwenekifo akasimama nje, akamwambia Koleo: Ingia nyumbani mwako kaongee na bibi yako, umfurahishe kidogo. Halafu nitakwita, twende kwetu. — Koleo akaingia ndani Mlamlali alipomwona bwana wake, akafurahi sana. Usiku ulipoanza kucha, Mwenekifo alimwita Koleo, twende kwetu. Mara Mlamlali hakumwona tena mwanaume wake. Sauti aliisikia, ilivyoita. Ikarudi huzuni yake tena.

Wakakaa siku saba, wakamjia vilevile. Akafurahi sana tena, alipomwona, ila alizani ndoto. Usiku ulipoanza kucha alimwita tena: Koleo, twende kwetu. Mara hakumwona tena. Akashangaa sana, akasema: Kweli bwana wangu anakuja, lakini haji peke yake, ila wawili pamoja. — Alizani hivi rohoni, akirudi siku ngine, nitamkamata. Maneno haya hakumwambia mtu, ni siri yake tu mwenyewe. Zilipotimia siku saba tena, wakamjia tena. Ikawa wakifurahi hivi. Mwenekifo akamwita, kama ilivyo desturi yao ya usiku kucha. Mlamlali aliposikia ile sauti, aliluka akamkamata Koleo. Koleo akamwambia: Niache, niende zangu. — Akasema: Sikuachi kabisa. — Akamwambia tena: Mbona, usiku unakucha, niache. — Mlamlali akasema: Sikubali leo kukuacha, hata kidogo. Koleo sasa akatoka, wakaenda hatà hewani.

Mwenekifo akamwambia Mlamlali: Utaweza kunitumikia kazi zangu? — Nitaweza bwana. — Yule bwana Mwenekifo akasema: Loo! — Akashangaa sana Mwenekifo, ginsi Mlamlali alivyompenda mwanaume wake, na kujitoa, afe naye. Wakafika mbinguni.

Kazi za mbinguni za Mwenekifo. Ikalia ngoma ya kazi, akawaambia: Ninataka kuni! (Maana ya Mwenekifo katika habari hii inatumiwa tu. Ndiye Mwungu.) Walikwenda wote kutafuta kuni. Kila mtu mzigo wake, ulipokuwa tayari, alianza kufunga. Itakuwaje kufunga kwao, na kamba hapana? Ngoja, utaona, loo! Kila mtu ameanza kufunga, akisema: Utumbo wangu, lawalawa! — Maana yake hii: kila mtu anaamrisha utumbo wake, utoke. Wakisema hivi, hutoka utumbo mwenyewe, ukafunga mzigo wa kuni upesiupesi, kama mtu anakuja na mashine. — Mlamlali hakuweza, utumbo wake haukutoka. Na kamba hapana huko.

Walipofika Mwenekifo akamwuliza: Wapi mzigo wako? Mlamlali hakujibu, ameogopa. Mwenekifo akasema: Sikukuambia wewe, kama hutaweza kazi yangu? Mbona hukuleta kuni? Haizuru basi sasa. Tazama shauri langu, utarudi kwenu tena. Wewe mbishi sana, na bwana wako atakuja. Wewe usichukuliwe na mtu kabisa. Umesikia? — Ndio bwana. — Atakapokuja yeye, atakuambia yote, nitakayomwamuru.

Mara aliposikia haya, alistuka, yuko nyumbani pake. Koleo nae alipewa ruhusa kukaa katika milima ya Ruguru. Akamwambia bibi yake: Mimi sasa lungu. Kila mtu akiomba kitu chochote kwa jina lungu, atapewa. Mjomba Mweneinda lungu, Mhangalugome lungu, na Nyaluwela lungu.

Wote hawa mwanzo wao ni watu. Walipokufa wote wamekuwa miungu. Nabii wao wa kwanza Nhumbwa Lugudi. Mhangalugome, Nyaluwela, Mlamlali. Mwanzo walivyofanya kama tambiko yao wenyewe. Wanasema wenyewe wanapoomba kila kitu hupewa, ikiwa mvua ao njaa ao ugonjwa ao shida yoyote. Huwatimilizia, walivyotaka yote. Anayeingia nyumbani kwa Koleo bibi yake. Mtu mwingine hana ruhusa kuingia. Akifa yule, anachaguliwa mwanamke mwingine katika kabila lilelile lao. Yule mwanamke anawaelezea, jinsi anavyotaka Koleo.

Der Ursprung Koleos ist dieser, sein Geschlecht sind die Wamlali. Er hatte eine Frau Mlamlali. Sein Onkel ist Mhangalugome und sein Verwandter Nyaluwela. Jetzt starb Koleo und ward begraben. Darüber war seine Frau Mlamlali ganz untröstlich. Was tat sie? Sie beweinte ihn sehr und wollte auch nichts essen. Ihr Treiben war das: immer nur trauern. Einen ganzen Monat lang klagte sie ohne Aufhören. Da fand Mlamlali Mitleid bei Mwenekifo [etwa: Herr des Todes. — Es ist hier Mulungu gemeint = Gott, s. S. 215]. Was tat Mwenekifo? Er dachte so: ich will gehen und Mlamlali eine Freude machen. Sie stiegen herab, er und Koleo, zum Hause Koleos, in dem Mlamlali in der Nacht war. Mwenekifo blieb draußen stehen und sagte zu Koleo: Geh in dein Haus und unterhalte dich mit deiner Frau, erfreue sie etwas. Nachher werde ich dich zum Heimgehen rufen. Da ging Koleo hinein, und als Mlamlali ihren Mann sah, da freute sie sich sehr. Als der Tag graute, rief Mwenekifo den Koleo, laß uns nachhause gehen. Alsbald sah Mlamlali ihren Mann nicht mehr. Die Stimme hörte sie, wie sie rief. Da kehrte ihre Traurigkeit wieder.

So saßen sie 7 Tage [wieder die Zahl 7!] und dann besuchten sie sie ebenso. Sie freute sich wieder sehr, als sie ihn sah, aber sie dachte, es sei ein Traum. Als der Tag graute, rief er ihn wieder: Koleo, laß uns nachhause gehen! Alsbald sah sie ihn nicht mehr. Da wunderte sie sich sehr und sagte: Gewiß, mein Mann kommt, aber er kommt nicht allein, sondern es sind zwei zusammen. Sie dachte bei sich so: wenn er eines andern Tags wiederkommt, so werde ich ihn festhalten. Diese Worte sagte sie aber niemand, es war ihr Geheimnis allein. Als wieder 7 Tage vorbei waren, kamen

sie wieder zu ihr. Und so war wieder Freude. Mwenekifo rief ihn, wie sie es gewohnt waren, bei Tagesanbruch. Als Mlamlali jene Stimme hörte, umschlang sie Koleo und hielt ihn fest. Koleo sagte zu ihr: Laß mich, ich will gehen. — Sie sagte: Nein, ich lasse dich nicht. — Er sagte wieder zu ihr: Warum? Der Tag graut, laß mich. — Mlamlali sagte: Ich will dich heut nicht lassen, ganz und gar nicht. Koleo ging jetzt hinaus, und sie gingen zum Himmel.

Mwenekifo sagte zu Mlamlali: Wirst du mir bei meiner Arbeit dienen können? — Ich werde es können, Herr. — Der Herr Mwenekifo sagte: Tausend noch mal! — Mwenekifo war ganz verwundert, wie sehr Mlamlali ihren Mann liebte und sich dahingab, mit ihm zu sterben. So kamen sie in den Himmel.

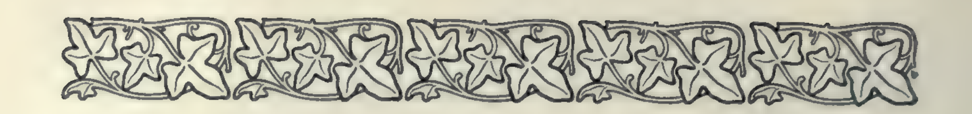
Die Arbeit im Himmel bei Mwenekifo. Es rief die Arbeitstrommel, und er sagte zu ihnen: Ich will Brennholz! (In dieser Geschichte wird die Bedeutung des Mwenekifo nur gebraucht. Es ist Mwungu.) Sie gingen alle, um Brennholz zu suchen. Jeder einzelne fing, als er fertig war, an, seine Last zusammenzubinden. Wie wird es sein mit ihrem Binden, wo doch keine Stricke vorhanden sind? Warte, du wirst es sehen, holla! Jeder einzelne fing an zu binden, indem er sagte: Meine Eingeweide kommt hervor! [sc. aus dem Nabel.] — D. h. jeder einzelne befiehlt seinen Eingeweiden herauszukommen. Wenn sie so sprachen, so traten die Eingeweide selbst heraus und banden die Holzlast ganz schnell, wie wenn einer mit der Maschine kommt [Eisenbahngeschwindigkeit]. Mlamlali konnte es nicht, ihre Eingeweide kamen nicht heraus. Und Stricke gab es dort nicht.

Als sie (zu) Mwenekifo kamen, fragte er sie: Wo ist deine Last? — Mlamlali antwortete nicht, sie fürchtete sich. Da sagte Mwenekifo: Habe ich dir nicht gesagt, daß du meine Arbeit nicht können wirst? Warum hast du kein Brennholz gebracht? Na, gut, laß es jetzt. Sieh, mein Rat ist der, du wirst wieder zu euch zurückkehren. Du bist sehr hartnäckig, und dein Mann wird (darum auch) kommen. Du sollst aber von keinem einzigen sonst geheiratet werden. Hast du gehört? — Ja, Herr. — Wenn er kommen wird, so wird er dir alles sagen, was ich ihm befehlen werde.

Sogleich, als sie dies hörte, erstaunte sie, sie war wieder bei ihrem Hause. Und auch Koleo erhielt Erlaubnis, in den Ulugurubergen zu wohnen. Und er sagte zu seiner Frau: Ich bin jetzt ein Gott. Jeder Mensch wird, was er auch immer bittet in meinem Namen [diese Wendung stammt wohl nicht von Kambangwa selbst],

erhalten. Onkel Mweneinda ist ein Gott, Mhangalugome ist ein Gott, und Nyaluwela ist ein Gott.

Alle diese waren ursprünglich Menschen. Nachdem sie gestorben waren, wurden sie alle Götter. Ihr erster Prophet war Nhumbwa Lugudi. (Dann:) Mhangalugome, Nyaluwela [d. h. die Nachkommen gleichen Namens], Mlamlali. Wie sie es zuerst machten, da war es, wie ihr eigenes (Familien-) Tambiko (Gottesdienst). Sie sagen selbst, daß sie jedes Ding bekommen, wenn sie bitten, sei es Regen oder Hungersnot oder Seuche oder irgend eine andere Plage. Er erfüllt es ihnen, alles wie sie wollen. Der in das Haus zu Koleo hineingeht, das ist seine Frau. Kein anderer Mensch darf hineingehen. Wenn jene stirbt, so wird eine andere Frau in jenem ihrem selben Geschlecht ausgewählt. Jene Frau erklärt ihnen den Willen Koleos.



Anzeigen und kleinere Mitteilungen.

Renward Brandstetter, Wurzel und Wort in den Indonesischen Sprachen. Luzern. 1910. Verlag der Buchhandlung Haag. 50 S. 8°. Renward Brandstetters Monographien zur Indonesischen Sprachforschung. VI.

Professor Brandstetter liebt es und versteht es trefflich, in kleinen allgemein verständlichen und (um seinen eigenen Ausdruck zu gebrauchen) „künstlerisch abgerundeten“ Monographien hübsche Charakterbilder aus dem weiten Gebiet der indonesischen Philologie zu geben, und seine bisherige Produktion auf diesem Gebiet umfaßt schon eine ganz stattliche Anzahl von solchen. Diese Schriften besitzen unbestreitbar einen nicht ganz geringen Wert, und Bs. großes Ansehen ist deshalb keineswegs unverdient; sie bieten jedem, der sich mit der indonesischen Philologie und ihren Resultaten nur mehr oberflächlich beschäftigen will, sowie demjenigen, der seine Arbeiten auf einzelne Zweige derselben konzentriert, vortreffliche Gelegenheit, sich mit leichter Mühe über die ihm fernerliegenden Gebiete zu unterrichten, und auch der Fachmann im engeren Sinne wird, dank dem reichen Wissen und der wissenschaftlichen Gründlichkeit des Verfassers, manches finden, das ihm nützlich ist.

Die vorliegende Arbeit hat die Vorzüge, aber auch die Mängel ihrer Vorgänger; in übersichtlicher Anordnung gibt sie eine klare und leicht zu lesende Darstellung der wichtigsten bisher aufgedeckten Tatsachen auf dem Gebiet der indonesischen Wortbildung. Angekündigt wurde sie schon vor langer Zeit mit dem (jetzt weggeworfenen) Untertitel „Eine Untersuchung auf Grund der indonesischen Lautgesetze“, und diese Charakterisierung paßt recht gut; Wortbildung und Lautgeschichte sind, wenn irgendwo, so im Indonesischen eng miteinander verknüpft, Morphologie und Lautlehre müssen Hand

in Hand miteinander arbeiten, soll man der Lösung der Probleme näher kommen. Ein Kompendium der noch recht im Argen liegenden Lautlehre der indonesischen Sprachen gibt es bisher noch nicht, obwohl es ein dringendes Bedürfnis ist, und so mußte Verf. — in die morphologischen Darlegungen eingestreut — eine ziemlich große Anzahl von Lautgesetzen erwähnen und mit Belegen bekräftigen; aber die Anordnung des Materials war durch den eigentlichen Gegenstand der Untersuchung, die Wortbildung, gegeben. Von der Wurzel geht Verf. aus, wie es ja auch logisch richtig ist, zeigt zuerst, wie und wo sie zu suchen ist, gibt dann (S. 20—29) eine Charakteristik derselben, wie sie sich, aus den Wörtern herausgeschält, darstellt. Nach der — zum Teil nur abstrahierten — Wurzel wendet er sich der Analyse des „Grundwortes" oder Wortstammes zu, bespricht die Verwendung des einfachen Wurzelwortes, die Reduplikation und Iteration desselben als wortbildenden Faktor, ferner die Komposition zweier Wurzeln zu einem Wort und die (primäre) Ableitung durch Präfixe und Infixe. Den Schluß bildet ein kurzes Kapitel über das „Grundwort", seine Funktion und die Ableitungen, deren Basis es ist. Wie die Zurechtlegung des Materials im Großen, so ist auch seine Verarbeitung im Einzelnen mit peinlichster Sorgfalt durchgeführt; was geboten wird, ist fast überall gut, alles ist genau abgewogen, die Beispiele meistens gut gewählt, die Tatsachen mit sicherer Beherschung des Materials klar und deutlich auseinandergesetzt. Meistens kann man dem Verf. ohne weiteres zustimmen, nur selten findet man positiv Unrichtiges. Aber Brandstetter greift nicht tief genug, geht den Problemen nicht energisch genug auf den Grund, um unser Wissen zu vertiefen und erheblich zu erweitern; beim Durchlesen der Schrift scheint alles so wunderbar klar und durchsichtig, man hat den Eindruck, als wäre die indonesische Wortbildung doch recht einfach. In Wirklichkeit ist das keineswegs der Fall, ganz im Gegenteil, die Verhältnisse sind ganz außerordentlich viel komplizierter, als Verf. ahnen läßt; es soll im Folgenden versucht werden, dies an einigen Beispielen klar zu machen.

Für jede Untersuchung über die Herkunft und Ableitung eines indones. Wortes ist es von größter Bedeutung, die Wurzel feststellen zu können; einsilbige Wurzelwörter sind in ziemlich großer Zahl in den indonesischen Sprachen unverändert erhalten geblieben, teils als „Formwörter", teils auch als „Vollwörter" verschiedener Art. In manchen Sprachen, besonders auf den Philippinen, auch im Tontemboan und sonst, ist aber die letztere Kategorie — einsilbige Vollwörter —

selten und es treten an ihre Stelle verschiedene Iterata der Wurzelwörter; B. handelt darüber § 73—79 und zeigt die wichtigsten Typen. Solche Iterata lassen sich nun für die Feststellung der Wurzel ebenso gebrauchen, wie die nicht iterierten Wurzelwörter, soweit sie nicht durch lautgesetzliche Änderungen unkenntlich geworden sind, wie es in manchen Sprachen meistens der Fall ist. Die Iterata dieser Art werden häufig durch Infigierung erweitert; wenig Verbreitung hat die Infigierung im zweiten Glied, wie sie z. B. im Sundanesischen auftritt: *sak-srak* neben *sak-sak* „eifrig suchen", *sĕṅ-srĕm* neben *sèṅ-sem* = *sèm-sèm* „sich eifrig mit etwas beschäftigen", *djeg-djleg* „traben" neben *djeg-djeg* „hin- und herlaufen" usw. Viel häufiger findet man sie im ersten Glied, meistens — in vielen Sprachen ausschließlich — mit *a* oder *e* als Vokal des Infixes, in einigen (z. B. sundanesisch und Tontemboan) auch mit *o*, *u* oder *e*, *i*: so finden wir z. B. sund. *dĕrèṅ-dèṅ* „gleichmäßig wehen" neben *dèṅ-dĕṅ* „unverändert", *daruk-dèk* „viel Kummer haben" neben *duk-dèk*, bat. *tarok-tok* „Herzgegend" neben atjeh, sund. usw. *tok* „klopfen", sund. *terep-tep* „sengen" neben *tep* „brennen", *turuk-tuk* „Geräusch von Trommeln u. ä." neben karo, bat. usw. *tuk-tuk* „draufschlagen"; tont. *karei-tjei* und *kurei-tjei* (< *karei-kei, *kurei-kei) „stampfen" neben *kei-tjei (< *kei-kei) „Fuß", *kuroi-tjoi* (< *kuroi-koi) „trippeln" neben Tonsea *koi-koi* „trippeln"; bis. *kagis-kis* „Geräusch von Kratzen" neben *kis-kis* „schaben", *kagos-kos* „Geräusch von Reiben" neben *kos-kos* „reiben" (*g* ist regelmäßig aus *r* entstanden) usw. Von dem Wurzelwort sund. *pek* „hauen, schlagen" wird gebildet *pek-prek* (*r*-Infix im zweiten Glied) „zerschlagen" und *perek-pek* (*r*-Infix im ersten Glied) „schlagen, abklopfen". Ganz entsprechende Bildungen mit *l*-Infix im ersten Glied sind ebenfalls häufig, z. B. sund. *talek-tek* „trommeln, klopfen" neben bat. *tek-tek* „ratteln", Tont. *kalo'-ko'* „glucken" neben *ko'-ko'* „Huhn", *sali'-si'* „das Innere nach außen kehren" neben *si'-si'* „Gedärme reinigen", tag. *kalop-kop* „umfassen" neben bis. *kop-kop* „umarmen". Diese Bildungen verdienten deshalb besondere Erwähnung, weil die entsprechenden einfachen oder ohne Infix iterierten Wurzelwörter sehr häufig nur in anderen Sprachen oder mit ganz anderer Bedeutung vorliegen. Auch mit dem *n*-Infix gibt es ganz ähnliche Bildungen, sie haben aber, wie es scheint, nur eine geringe Verbreitung; einige Beispiele sind ilok. *kanag-kag* „stark scheinen" (Mond) neben *kag-kag* „sich sonnen", *kanok-kok* „Geräusch von einem Schlag" neben *kok-kok* „Schlag", *ganoṅ-goṅ* „Echo, ferner Donner" zu sund. *goṅ-goṅ* „bellen", karo usw. *guṅ*, *goṅ* „Musikbecken" (von der Wurzel *gəṅ* gibt es in den ver-

schiedensten indones. Sprachen eine Menge Wörter, die allerlei, meist dumpfe Geräusche bezeichnen), *panek-pek* „Schlag“ neben bis. *pok-pok* „Schlag“, karo *pek-pek* „schlagen“, bis. *kanog-kog* „Ohrensausen, wiederhallen“ neben ilok. *kor-kor* „glucken“, usw. Alle drei Infixe werden auch in die Iterata mit Einschub eines Vokals zwischen den beiden Gliedern (Typus *batabat*, Brandstetter § 75) eingefügt, und auch in diesem Falle fehlen häufig die Grundwörter dazu; diese Iterata, sowohl mit als ohne Infix, kommen fast nur auf den Philippinen vor, aber hier sind sie in allen Hauptsprachen recht häufig, nicht nur im Ilokanischen; als Beispiele mögen dienen: tag. *balakobak* „Schinn“, *kalabokab* „Wasserschlange“, *talakatak* „Kastanie“, ilok. *kalayakay* = *kayakay* „im Begriff sein auszugehen“, *kalañakañ*, *kaliñikiñ* und *kalañikiñ* „Lärm von Waffen, Gerassel von Ketten“; *barañobañ* und *baroñoboñ* „Rauschen des Wassers“, *barakobak* „welke Blätter“; ilok. *banayabay* „korpulent“, *panarapar* „heiser“, *banaribar* „Rauschen des Regens“, *kanatikat* „sich fertig machen, vorbereiten“, bis. *hanabahab* „scharfer Geschmack“. Schließlich gibt es noch eine vierte Art von Bildungen, die mit den bisher besprochenen ganz gleichartig sind, und damit kommen wir an die Frage der diphthongischen (halbvokalischen) Infixe, die B. gar nicht erwähnt; in diesem Falle wird in das erste Glied ein Vokal (meistens *a*) + Halbvokal (meistens *i*) infigiert. Am häufigsten findet man sie in den Sprachen der Philippinen und hier fast stets mit der Infixform *-ay-* (= *ai*), wie in diesen Sprachen ja auch das *r*- und *l*-Infix fast immer *a*-Vokal haben: ich kann an dieser Stelle nur eine kleine Anzahl von Beispielen vorlegen: tag. *payik-pik* (bei Serrano-Laktaw *paik-pik*) „hineinpressen, hineinzwängen“ neben ilok. *pek-pek* „übervoll“, *payid-pid* „forttragen (Wind)“ = *payid*, *pauid*, bis. *pid-pid* „fortreißen (Strom)“; im ilok. bedeutet *paid* „fächeln“, wozu vergl. tag. *salipad-pad* „im Wind flattern“, bat. *pat-pat*, atjeh *put* „fächeln“: tag. *tayok-tok* „verdrossen, müde“ neben *tokatok* „mit gesenktem Kopf gehen, melancholisch“; bis. *bayoñ-boñ* „den Kopf bedecken“ neben *boñ-boñ* „das Gesicht bedecken“; *tayok-tok* „Gipfel, Wipfel“ = ilok. *tok-tok*. *-ay-* wird auch in Iterata mit eingeschobenem Vokal infigiert, z. B. ilok. *bayoñoboñ* „Durchfall“, *bayakabak* „steigen (Wasser), ausgiessen“, *dayasadas* „Platzregen“. Ähnliche Bildungen aus anderen Sprachen: tont. *kaja'-ka'* „erschrecken“, *kajoñ-koñ* „zittern“; sund. *dajag-dag* „sich zurücklehnen“, *majak-pak* (< **m* + *pajak-pak*) „übervoll“ (vergl. tag. *payik-pik*, oben, von dem es sich nur durch den Vokalismus der Wurzelsilbe unterscheidet), *bajoñ-boñ* „ein Insekt“: *kajuñ-kuñ-kujuñ-kuñ* (neben

kajaṅ-kujuṅ) „schmutzig, ungepflegt“; seltener findet man sie mit anderem Vokal in dem Infix: tont. *kujaṅ-kaṅ* (neben *kuraintjaṅ* aus **kuraṅ-kaṅ*, ein **kaṅ-kaṅ* mit Infix *-ur-*) „unordentlich“, *kuja'-ka'* „eilig“, sund. *nejek-tek* (< **n* + *tejek-tek)* „geblümtes Zeug“. Einige Beispiele mit Infix *-uw-* gibt es auch: karo, sund. *suwasa,* karo *suwah-sah* „Metallmischung“, und hierher gehören ferner einige Ableitungen von vokalisch anlautenden Wurzeln, wo das Infix regelmäßig präfigiert wird: bat. *uwol-ol* „Lärm des *oguṅ*“, *uwar-ar* und *uwor-or* „rauschen“, *uwos-os* „blasendes Geräusch“ neben *os-os* „zischen“.

Neben diesen Iterata mit halbvokalischem Infix findet man nun auch Wörter, die keine Iterata sind, aber dieselbe oder ähnliche Form haben, wie das erste Glied der Iterata: z. B. neben tag. *payir-pir: payir* und *pauir* mit gleicher Bedeutung, neben tag. *tayim-tim (taim-tim)* „eindringen, durchdringen (Wasser)“: mit derselben Bedeutung *tiyim,* neben tag. *bayaṅ-baṅ: bayaṅ-bayaṅ* „Name einer Pflanze“, neben tag. *dayaṅ-daṅ* „zurückprallen (Sonnenstrahlen)“: sund. *dejaṅ* „sich am Feuer wärmen“, karo *dijaṅ* „Wärme ausstrahlen“ (zu den Bedeutungen dieser Wurzel *dəṅ* s. Anthropos V, S. 458); neben ilok. *kayap-kap* „die Flügel ausbreiten“: karo *kajap* „fliegen“; neben ilok. *kayab-kab* „mit den Flügeln, der Hand schlagen“: ilok. *kayab* „mit den Flügeln schlagen, im Wind flattern“, bis. *kayab* „fliegen, im Wind flattern“ (dazu *kab-kab* „fächeln“). Zu einer größeren Anzahl von nicht iterierten malajischen Wörtern dieser Art habe ich in der ZDMG. Bd. 62, S. 677 ff. die einsilbige Wurzelform belegt, weiteres Material enthalten meine „Indonesischen Studien“, Anthropos V, S. 219 ff. und 457 ff., worauf ich hier verweisen muß; ein ausführlicheres Eingehen auf die Frage würde hier zu weit führen. Die oben dargelegten Verhältnisse sind ein Hauptargument für meine a. a. O. 62, S. 685 aufgestellte Infixtheorie; daß aber diese Infixe aus den gewöhnlichen *l-* und *r*-Infixen entstanden sein sollten, wie Adriani (Tont. Spraakk. S. 38 und sonst mehrfach) annimmt, muß als ganz ausgeschlossen gelten. — Weiter ist es nun eine interessante Tatsache, die B. auch nicht gesehen, oder wenigstens nicht erwähnt hat, daß es neben den Iterata mit *r-* und *l*-Infixen bisweilen solche nicht iterierte Wörter gibt, die mit dem ersten Glied der Iterata genau gleich sind, also ein Verhältnis, das dem eben besprochenen beim *i̯*-Infix ganz analog ist; z. B. bis. *kagas-kas* und *kagas-kagas* „rauschen, die Guitarre spielen“, daneben *kas-kas* mit derselben Bedeutung; *kagis-kis* Geräusch von Kratzen“, *kagis* „kratzen“, *kis-kis* „schaben“, *kagos-kos* „Geräusch von Reiben“, *kagos* „reiben“, *kos-kos*

„heftig reiben“; tag. *palis-pis* „den Acker reinigen“, *palis* „fegen“, *pis-pis* „fegen“; *galit-git* „zornig“, *galit* „erzürnt“, vergl. *ingit*, *higit* „grollen“; ilok. *sarabasab* „braten, trocknen, erwärmen“, *sarab* (bis. *salab*) „sengen“. Das Infix wird präfigiert, wenn die Wurzel vokalischen Anlaut hat: tag. *agoy-oy* „schwanken“, *agoy* „taumeln“. Aus den westlicheren Sprachen, z. B. karo *geruh-guh* „Stromschnelle, Wasserfall“, *geruh* „ferner Donner“, sund. *gèruh* „rauschen“; atjeh, karo *gelaṅ-gaṅ* „runder Platz für Hahnenkämpfe“, im mal. auch „Ring, Hof um den Mond“, mal. usw. *gelaṅ* „Ring, Armband“; sund. *talik-tik* „sich erkundigen, eine Untersuchung anstellen“, *talek* „Untersuchung“ (daneben *tuṅtik* „nachforschen“, dessen *tuṅ-* dieselbe Wurzel ist, die in *taleṅ-teṅ* „sich erkundigen“ enthalten ist); sund. *saliṅ-siṅ* „einander verfehlen, nicht treffen“, *saliṅ* und *siliṅ* „ablösen“ (zur Bedeutung vergl. *salah* „verkehrt, verfehlen“: *silih* = *siliṅ*). Man darf demnach annehmen, daß etliche von den indones. Wörtern, deren mittlerer Konsonant *r* oder *l* ist, mit Infix gebildet sind, was übrigens auch Brandstetter in einzelnen Fällen annimmt, wo dem *r*, *l* und *ė* voraufgeht; dabei ist allerdings große Vorsicht geboten, da man sich in diesen schwierigen Fragen sehr leicht täuscht. Als ein besonders interessantes Beispiel möchte ich noch die Wurzel *pok* „schlagen“ erwähnen, von der Bildungen mit allen Infixen vorliegen: das Material ist natürlich lange nicht vollständig: unerweiterte Wurzel: karo *pak* „Schallwort; einschlagen (Kugel)“, sund. *pek* „schlagen, hauen“, gajo *pok* „klopfen“, karo *puk* „schlagen, klappern“, čam *po'k* „schlagen“. Einfach iterierte Wurzel: *pak-pak:* tag. „mit den Flügeln schlagen, ausklopfen“; bat. „mit den Flügeln schlagen“; karo *pek-pek* „schlagen, klopfen“; *pik-pik:* tag. „Maulschelle“, karo „schlagen, abhauen“, bat. „klopfen“; *pok-pok:* atjeh „schlagen, klopfen“, tag. „Schlag mit Stock oder Keule“, bis. „Schlag mit der Hand“; bat. *puk-puk* „klopfen, stampfen“; gajo *pak-puk* „klappern“, bat. *puk-pak* „klopfen“, *puk-pek* „schlagen“. Im Innern erweiterte Form: bat. *pauk* „klopfen, hauen“, čam *pauk* (jetzt *pok* gesprochen) „schlagen“. Vorn erweiterte Form: tag. *tapik* „klatschen“, *tagopak* „Schlag“, karo *tepuk* „mit den Händen klatschen“, gajo *pepok* „klopfen, schlagen“, bat. *popak* „Flügel“, *tompuk* „schlagen“ usw. Formen mit Infix: 1. *r*-Infix: im zweiten Teil sund. *pek-prek* „zerschlagen“; im ersten Teil sund. *perek-pek* „schlagen“; tag. *pagok-pok* „Keulenschläge“, bis. *pagok-pok* „Schläge mit der Hand“; tag. *pagak-pak* „mit den Flügeln schlagen“, und dazu die nicht iterierte Form: tont. *parak* „hauen“. 2. *l*-Infix: bis. *palakopak* „Klapper“ zu ilok. *pakupak* „Klapper“ (Iteration mit

eingeschobenem Vokal), tag. *palak-pak* „Klapper“, wozu die nicht iterierte Form in bis. *palak* „mit den Flügeln schlagen“; bis. *palok-pok* (< *paluk-puk oder *palek-pèk) „mit den Flügeln schlagen“ und dazu die nicht iterierte Form in ilok. *paluk*, *palok* „Schlagen“ oder *palek* (< *palek) „schlagen“; vergl. auch tag. *polok* „Hieb“. 3. *n*-Infix: ilok. *panek-pek* „Schlag“, wozu die nicht iterierte Form in Chamorro *panak* „schlagen“. 4. *i*-Infix: ilok. *payak-pak* „mit den Flügeln schlagen“ mit der nicht iterierten Form ilok. *payak* „Flügel“. — Ähnlich bei der oben erwähnten Wurzel *dəṅ* (s. Anthropos V, 458) „strahlen, wärmen, trocknen“: *daṅ-daṅ:* tag. „am Feuer wärmen“, bis. „trocknen“; mit Infix: ilok. *dalaṅ-daṅ* „getrockneter Fisch“, *dalaṅadaṅ* „braten, wärmen, Mondschein“; *daraṅadaṅ* „Mondschein“ wozu *daraṅ* „brennen, leuchten (Feuer)“; tag. *dayaṅ-daṅ* „zurückprallen (Sonnenstrahlen)“ wozu sund. *dejaṅ* „sich am Feuer wärmen“, karo *dijaṅ* „Wärme ausstrahlen“, mal. *daiṅ* „getrocknete Fische“ usw.

Die Infixe spielen überhaupt eine weit größere Rolle in der indonesischen Wortbildung, als Verf. ahnen läßt; für infigierte Formen hatte ich z. B. karo *bulkam* „klaffen (eine Wunde)“ neben mal. *bekam* „Eindruck auf der Haut“, gajo *bekam* „schröpfen“; ebenso gehört wohl karo *bulke* „geschändet, nicht mehr jungfräulich“ zu gajo *beke* „eine Öffnung weiter machen“. Ferner tag. *tagpi* „flicken“ neben bis. *tapi* „ein Stück ansetzen“ und bis. *tagpo* „bedecken“ neben *tapo* „zusammensetzen, ausbessern“, bis. *togpa* neben *topa* „sich setzen“, tag. *tagpis* und *tigpis* „mager“, bis. *tagpis* „schmächtig“ neben gemeinindonesisch *tipis* „dünn“, tag. *ligpit* „ein Haus räumen“, neben *lipat* „umziehen“; hierher gehört wohl auch das von B. in einem anderen Zusammenhang angeführte Wort des karo: *perdjak* „den Fuß setzen auf“ zu *padjèk* „einrammen“. Aber auch hier kann nur eine genaue Untersuchung von Fall zu Fall entscheiden, ob Wörter mit Infix vorliegen, oder nicht; es gibt sehr viele Bildungen, die den eben angeführten äußerlich vollkommen gleichen, die aber doch ganz anderer Art sind — sehr häufig sind es Komposita die aus zwei einsilbigen Wurzelwörtern bestehen, eine Bildungsart, die ich in weit größerem Umfange annehme, als B. Zu den Infixen gehört vielleicht auch das *-èr-* (und *-èl-*) der „kombinierten Präfixe“, die Verf. § 88 bespricht, wo insbesondere das gemeinindonesische Präfix *kerè-* (daneben *ker-*) behandelt wird; man findet dies besonders in Wörtern, die Geräusche bezeichnen, und es konkurriert hierin mit *kel(è)-* (und *kede-*), sowie mit *gèr(è)-*, *gel(è)-* und *gèdè-*; *kè-*, *gè-*, *lè-*, *re-*, *dè-* sind Präfixe.

die auch jedes für sich häufig Schallwörter oder Bezeichnungen für geräuschvolle Handlungen bilden, ebenso wie die beiden *r*- und *l*-Infixe es so oft tun. Es ist deshalb nicht leicht zu entscheiden, ob *kèr(è)-*, *kèl(e)-*, *gèr(e)-*, *gèl(e)-* aus zwei Präfixen oder aus einem Präfix mit Infix bestehen; die Frage ist übrigens auch nicht so wichtig, denn die Präfixe *ər-*, *rə-* und *əl-*, *lə-* sind im lelzten Grunde wahrscheinlich mit dem *r*-, bezw. *l*-Infix identisch. Merkwürdig ist aber, daß es eine sehr weit verbreitete Wurzel *gər* gibt, die auch die Basis vieler Geräuschbezeichnungen ist, und im sund. ist *ger* Schallwort für alle geräuschvollen Vorgänge; vergl. außerdem z. B. mal. *gar* (*degar*, *legar*) „donnerd", karo *gur-gar* „verwirrter Lärm", bat. *gir-gir* „laut schallen". mal. *dègur* „schnarchen". mal. und bat. *tagor*, karo *tager* „dumpf dröhnend", atjeh *gor-gor*, karo *lengur*, bat. *roṅgur* „Donner", bat. *taṅgor* „Echo" usw. Ebenso gibt es auch eine — freilich weniger gewöhnlich vorkommende — Wurzel *kər* mit ähnlicher, aber weniger allgemeiner Bedeutung, z. B. in karo *eṅker*, bat. *uṅkor* „schnarchen", karo *uṅkur* „röcheln", bat. *deṅkir* und *soṅkir* „brüllen", tont. *ku'kur* (< **kur-kur*), karo *dukur* „Turteltaube". In dem ersteren Falle — bei der Wurzel *gər* — ist ein Zusammenhang mit dem Präfix *gər(è)-* (das auch mit anderem Vokal als *e* vor dem *r* auftritt z. B. bat. *gurtuk* „ratteln, zusammenstoßen", *girtik* „ein Saiteninstrument spielen", *gurdak* „durch Geräusch erschrecken") kaum von der Hand zu weisen; es ist dies ein höchst interessanter Fall, der vielleicht ein Muster abgeben kann für die Entstehung verschiedener „Präfixe" im Indonesischen. — Daß es in verschiedenen indones. Sprachen Wörter mit zwei stammbildenden Präfixen gibt, ist ganz sicher, fraglich bleibt nur, in welchen Fällen die Kombination gemeinindonesisch ist; zum Teil scheint es sich wenigstens um einzelsprachliche Neuerungen zu handeln. Wenn Verf. den tontemboanschen Typus *paimpaṅ*, *wuimbuṅ* in Präfix + Präfix + Wurzel zerlegt (§ 88 und 92) und dann das Gesetz aufstellt: „wird einer Wurzel das Formans *i* + Nasal und diesem noch ein anderes beliebiges Formans vorgeheftet, so hat dieses Formans immer den Vokal der Wurzel", so ist er, wie mir scheint, sicher im Irrtum; Schwarz und Adriani haben in diesem Typus den regelmäßigen tontemboanschen Vertreter der (gemeinindonesischen) Iterata von einsilbigen Wurzeln erkannt, und diese Auffassung trifft, wie ich an anderer Stelle nachzuweisen versucht habe, sicher das richtige. Mir ist nur ein Gesetz der Art, wie B. es annimmt, bekannt, nämlich das, wonach in Toba-Batak die oben erwähnten Präfixe *də-* und *lə-* immer denselben Vokal haben, wie das Wurzelwort, an das sie antreten.

In dem Kapitel über die sogenannte Wurzelvariation wird diese eigentümliche Erscheinung nicht so klar und ausführlich besprochen, wie sie es angesichts ihrer kapitalen Bedeutung sowohl für die Morphologie als für die Lautlehre des Indonesischen wohl verdiente; auch sind die Beispiele teilweise nicht besonders gut gewählt. Schon die Bezeichnung „Wurzelvariation“ ist nicht ganz zutreffend, denn der Wechsel der Vokale und Konsonanten trifft nicht nur die Wurzelsilbe der Wörter, sondern auch die „Präfixe“; dann ist aber auch zwischen der vokalischen und der konsonantischen „Variation“ scharf zu scheiden, denn bei dem heutigen Stand der Forschung haben wir gar kein Recht, sie als gleichartige Erscheinungen zu betrachten. Haben wir im bis. die oben erwähnten Formen *kas-kas, kis-kis* und *kos-kos* nebeneinander, im mal. *tim, tam, tum,* im bat. *rap, rup, rup-rap, rip-rip* usw. mit fast genau gleicher Bedeutung, so kann es keinen Augenblick zweifelhaft sein, daß wir hier einen Wechsel der Vokale innerhalb derselben Wurzel haben. Anders bei der konsonantischen „Variation“; nehmen wir als Beispiel einige häufig und in mehreren Sprachen vorkommende Wurzeln mit der Bedeutung „schlagen, klopfen“: wir finden da u. a. folgende: *pək* (Belege siehe oben S. 229 f.), *pər* (tag. *pag-pag,* gajo *pepor, gampar,* mal. *tampar* usw.) *pəs* (tag. *pas-pas,* karo *pas-pas, pis-pis,* gajo *tepas* usw.); *bək* (bis. *bak-bak,* sund. *bèk, buk,* gajo und mal. *tumbuk* usw.), *bət* (tag. *bat-bat,* karo *bèt, but,* gajo *bèböt* usw.), *bəl* (karo, bat. *bal-bal,* gajo *tembul,* tont. *we'mbel* < **bel-bel*); *tək* (tag. und bis. *tok-tok,* Bontok-Igorot *tek-tek,* atjeh *tak, tok,* sund. *tok,* karo *tuk-tuk,* gajo *tetek, tètok,* mal. *kètok* usw.), (*təl:* tag. *tal-tal,* karo *tal-tal*); *kək* (ilok. *kok-kok,* gajo *tèrkok* usw.); *kər* (Bont.-Ig. *kog-kog,* gajo und tont. *paṅkur,* tont. *teṅkor, reṅkor*), *kəl* (gajo *paṅkul,* tont. *taṅkal, teṅkol,* mal. *pukul, tukul*). Schematisch aufgestellt:

	pək		*pər*	*pəs*
	tək	*təl*		
bət	*bək*	*bəl*		
	kək	*kəl*	*kər*	

Diese Aufstellung zeigt sofort, wie unmöglich es ist, hier verschiedene Variationen einer und derselben Wurzel anzunehmen: *pək, pər, pəs* könnten, für sich betrachtet, durch verschiedene „Determination“ aus einer Wurzel hergeleitet werden, ebenso *tək* und *təl, bət, bək* und *bəl, kək, kəl* und *kər*; desgleichen, wenn man die Reihen vertikal ließt, *pək, tək, bək* und *kək, təl, bəl* und *kəl, pər* und *kər.* Aber was ist nun das richtige, die „Determination“ im Anlaut

oder im Auslaut? Oder gar sowohl im Anlaut als im Auslaut, so daß die Wurzel der Wurzel nur ein Vokal ist, der sogar jede beliebige Qualität haben kann? Mir scheint es ganz klar, daß wir es hier eben mit 11 verschiedenen, alternierenden Wurzeln zu tun haben, nicht mit einer variierenden, und ich habe deshalb in der ZDMG Bd. 63 S. 618 vorgeschlagen, für die Vokalschwankungen den Namen „Variation" beizubehalten, die Schwankungen — oder richtiger, die teilweise Übereinstimmung — im Konsonantismus aber „Alternation" zu nennen; das finde ich auch jetzt noch richtiger und praktischer, als beide Erscheinungen mit einem Namen zu benennen. Die „Determination", von der Verf. § 52—54 spricht, ist nichts als eine Alternation vokalisch auslautender Wurzeln mit konsonantisch auslautenden, und man könnte, wollte man diese Kategorie festhalten, ihr eine andere zugesellen mit „Determination" am Anfang der Wurzel wie sie z. B. vorliegt in tag. *as-as* „kratzen", *as-is* „reiben", *is-is* „reiben", ilok. *asaas* „kratzen", *isiis* „reiben", bis. *is-is* „Krätze" neben karo *kis-kis*, bat. *his-his* „abschrapen", tag. *kis-kis* „kratzen", bis. *kos-kos* „kratzen, schaben" usw., und neben bat. *gos-gos* (*gës-ges?*) „reiben", karo und bat. *gus-gus* „reiben", gajo *regos* „reiben, scheuern".

Verf. scheint nun nicht anerkennen zu wollen, daß es im Indonesischen nur aus Vokal + Konsonat bestehende Wurzeln gibt, denn er sagt (§ 43) ausdrücklich, Wurzeln von anderem Lautbild als Kons. + Vokal + Kons. oder Kons. + Vokal seien „ganz vereinzelte und nur einzelsprachliche Erscheinungen"; das ist aber schwerlich ganz berechtigt, nur findet man nicht so leicht, wie bei den konsonantisch anlautenden, eine größere Anzahl von Belegen, weil sie schwer zu erkennen sind, wenn ein konsonantisch ausgehendes Element vorn angetreten ist, oder wenn sie iteriert sind. Man darf deshalb auch nicht mit so großer Zuversicht, wie Verf. es tut, in mehrsilbigen Wörtern die ganze letzte Silbe als die Wurzel betrachten; es gibt auch Fälle, wo der Anfangskonsonant der Ultima nicht mit dem übrigen Teil derselben zusammengehört. Man kann dies am besten an den Sprachen der Philippinen studieren, wo sich bei diesem Vorgang ähnliche Gebilde ergeben, wie bei der bekannten Synkope bei Antritt eines der Suffixe *-an* und *-en*; z. B. tag. *lakdan* neben *lakad* „gehen", *sagpan* „greifen, fassen" neben *sagip* „erfassen", bis. *sagop* „einfangen", tag. *sakmal* „mit der Hand umfassen" neben *sakom* „umarmen" (Wurzel *kəm* z. B. in *kim-kim* „fest anpacken" = karo *kem-kem* „einschließen"; bat. *ham-ham* „umfassen" usw.), *danpa* „Schutzhütte" neben bis. *danop* „Schutz suchen", ilok. *salaknib* „ver-

teidigen, schützen" neben *salakan* „Schutz", tag. *sukbit* „zwischen Gürtel und Kleid stecken" neben *sukib* „die Hand zwischen das Gewand stecken"; ähnlich tont. *wuriňis* „glänzend (schwarz), dunkelbraun" neben *wuriň* „schwarz" (s. Anthropos V p. 459f.) Daß diese angefügten Elemente in allen Fällen ursprüngliche Wurzelwörter sind, wage ich nicht zu behaupten, daß sie es zum Teil sind, scheint mir aber sicher. Diese Fälle lehren zugleich, wie notwendig es ist, wenn man die Wurzel eines Wortes feststellen will, sie stets in unerweiterter Form zu suchen; auch aus anderen Gründen ist dies übrigens notwendig, und zwar aus semasiologischen. Die Sache liegt ja so, daß die stammbildenden Elemente vollkommen bedeutungslos zu sein scheinen, wir ihnen jedenfalls bisher keine bestimmte Funktion nachweisen können; eine ganz vereinzelte Ausnahme bilden die beiden primären Präfixe *ḓè-* und *lè-*, die aus Interjektionen (Schall- und Reflexwörtern) Verbalstämme bilden, aber diese beiden nehmen auch insofern eine Sonderstellung ein, als sie noch im lebendigen Gebrauch, nicht nur in erstarrten Bildungen fortleben. Es ist dies ein ganz eigentümliches Verhältnis, das die Erforschung der indonesischen Wortbildung sehr erschwert, indem sie aus diesem Grunde nur in sehr beschränktem Umfang durch die Semasiologie unterstützt wird: zum Teil — aber auch nur zum Teil — findet diese Eigentümlichkeit eine natürliche Erklärung, wenn man die Komposition synonymer Wurzelwörter als eine außerordentlich häufige Bildungsart anerkennt; dies zu tun, ist u. a. deshalb möglich, weil es nachweislich viele Wurzeln mit verschiedener Bedeutung aber absolut gleicher Form gibt, eine Erscheinung, die Verf. als „Homophonie" der Wurzeln bezeichnet hat und § 56—60 bespricht. Weil wir aber noch nicht nachweisen können, daß die stammbildenden Elemente eine gewiße Funktion haben, ist es nicht sicher, daß sie auch wirklich einer solchen entbehren; die Sache müßte denn doch noch viel eingehender untersucht werden, als es bisher geschehen ist, ehe man ein solches Urteil aussprechen könnte. Daraus ergibt sich von selbst, daß wir eine relativ ungestörte Fortentwicklung der jeder Wurzel eigenen Bedeutung nur in den Wurzelwörtern erwarten dürfen, deren Bedeutung jedenfalls nicht durch ursprünglich fremde Elemente im Wort selbst modifiziert sein kann; für die „Grundbedeutung" jeder Wurzel kommen also in erster Linie die noch erhaltenen einfachen Wurzelwörter in Betracht, dann die iterierten und zuletzt die verschiedenen Ableitungen — womit natürlich nicht gesagt sein soll, daß die ersteren immer die ursprüngliche Bedeutung unverändert behalten haben.

Grundsätzlich falsch ist deshalb der Standpunkt, auf den Verf. sich im § 77 stellt, wo er die durch die Iteration der Wurzelwörter bedingte Modifikation der Bedeutung der Wurzel untersucht und zu diesem Zwecke den Iterata Ableitungen mit „Präfixen“ von denselben Wurzeln gegenüberstellt; beweisend wäre nur der Vergleich der iterierten mit den entsprechenden einfachen Wurzelwörtern, denn wir wissen ja nicht, wie die „Präfixe“ die Bedeutung modifiziert haben können; das Resultat kann allerdings — und wird in den angeführten Fällen — trotzdem richtig sein.

Zum Schluß ist eine eigentümliche Auffassung, die Brandstetter in der vorliegenden Schrift (S. 84) ausspricht, kurz zu erwähnen; es handelt sich da um die Erscheinung, der man im Indonesischen nicht selten begegnet, daß konsonantisch ausgehende Wurzeln eine auf einen Vokal auslautende Nebenform haben, z. B. gemeinindonesisch *buṅa* „Blume“ neben alt-jav. *buṅ* „Sproß“, (bat. *robuṅ* und *tumbuṅ* „Sproß“ usw.). Verf. meint, in diesem und ähnlichen Fällen liege eine Kontamination (d. h. Komposition) vor, indem an die Wurzel der Artikel *a* angetreten sei; aber diese Erklärung läßt sich wohl kaum aufrecht erhalten, denn, wenn der auslautende Vokal auch meistens *-a* ist, so gibt es doch auch Beispiele, wo das nicht der Fall ist, z. B. gemeinindonesisch *tari* neben bat. *tor-tor* „tanzen“, bis. *gisi* „kratzen“ zu der oben S. 232 erwähnten Wurzel *gəs*, sund. *is-is* neben gemeinindonesich (und sund.) *isi* „voll, enthalten“ usw. Außerdem ist aber der Wechsel von konsonantisch mit vokalisch auslautender Wurzelform nicht auf das Indonesische beschränkt, sondern er findet sich auch in anderen austrischen Sprachen, im Nikobar und (sehr häufig) in den Muṇḍa-Sprachen, vielleicht auch in anderen Gruppen; man wird diese Erscheinung im Indonesischen schwerlich von der ganz ähnlichen in den anderen verwandten Idiomen trennen können. Wie sie zu erklären ist — ob vielleicht ein Rest einer noch älteren Wurzelform als der monosyllabischen — ist eine Frage, die sich schwerlich lösen läßt, ehe das Verhältnis der verschiedenen Zweige des austrischen Sprachstammes zueinander klarer geworden ist, und das kann erst dann geschehen, wenn wenigstens die Lautlehre und die Morphologie jedes einzelnen für sich viel gründlicher erforscht sein wird, als bisher; denn so bedeutsam der von W. Schmidt gelieferte Nachweis einer Verwandtschaft der indonesisch-melanesisch-polynesischen Sprachgruppe mit den Mon-Khmer- und den Muṇḍa-Sprachen sowie einigen anderen Idiomen ist, so läßt es sich nicht leugnen, daß bislang mit dieser Verwandtschaft ver-

hältnismäßig wenig anzufangen ist. Anderseits darf es wohl als ganz sicher gelten, daß die verwandten Sprachgruppen zur Aufhellung mancher Probleme der indonesischen Linguistik, die von dieser allein nicht gelöst werden können, ein wichtiges Hilfsmittel sein werden, wenn erst die Vergleichung der indonesischen Sprachen untereinander soweit gediehen ist; große Aufgaben gibt es auch auf diesem Teilgebiet genug. Der Verfasser der vorliegenden Schrift beherrscht wie nur wenige das ganze weitschichtige Material, und durch seine Arbeiten sowohl auf indogermanistischem als auf indonesischem Gebiet hat er sich eine vortreffliche wissenschaftliche Methode herausgebildet; gerade er wäre daher wie nicht viele andere befähigt, die Erforschung dieses wichtigen Gliedes des austrischen Sprachstammes einen guten Schritt weiterzuführen. So interessant und anregend seinen kleinen Schriften auch sind, so geeignet sie sein mögen, Fernerstehenden einen Einblick in diese Gebiete zu vermitteln und ein regeres Interesse für die von ihm behandelten Themata wachzurufen, so sieht man doch nicht ganz ohne ein gewisses Bedauern, daß sie eine solche Förderung der indonesischen Studien nicht bringen, wie man sie gerade von Brandstetter zu erwarten berechtigt wäre.

K. Wulff.

Karl Roehl, Versuch einer systematischen Grammatik der Schambalasprache. Abhandlungen des hamburgischen Kolonialinstituts. Band II. Hamburg. 1910. L. Friederichsen & Co. Preis 12 Mk.

Diesem Buch gegenüber bin ich nicht ganz unbefangen. Wenn ich auch davon absehe, daß ich als Herausgeber der „Abhandlungen" ein begreifliches Interesse an ihm nehme, und daß der Verfasser sich sehr viel auf mich bezogen hat, mir auch das Buch in freundschaftlicher Gesinnung gewidmet hat, kann ich es doch nicht mit kühler Zurückhaltung behandeln. Seit einer Reihe von Jahren bin ich mit der Entstehung dieses Buches in Verbindung gewesen, in Europa und in Afrika, und manches ist geradezu die Ausführung von Gedanken, die ich mit dem Verfasser gemeinsam fand. Aber doch weiche ich in manchen einzelnen Partieen vom Verfasser ab, und das gibt mir wohl ein Recht mich um so rückhaltloser anerkennend für das Übrige auszusprechen.

Die Laute sind, so viel ich sehe, mit großer Sorgfalt unterschieden. Es ist sicher auch praktisch nützlich, daß *c* und *ċ* getrennt wurden. Aber ich bin der Ansicht, daß *ċa* das „Aufgehen der Sonne"

ist. Es ist etymologisch *_kia_, geradeso wie der Genitiv von Kl. 5. Die Schreibung _i_, _ŷ_, _û_ hätte ich in einer Schambalagrammatik vermieden. Ich halte sie für berechtigt nur in Formen des Urbantu. Sie erweckt in dem Leser die Vorstellung, daß es sich um phonetische Unterschiede handelt, während sie meines Wissens rein etymologisch sind. Die Ableitung der mit _š_ beginnenden Demonstrative von _si_ „nicht“ halte ich für falsch. So viel ich sehe, ist _š_ Rest einer alten Demonstrativpartikel wie in den Nachbarsprachen. Das Präfix von Kl. 5 ist sicher nicht urspr. *_lî_, sondern *_li_, wie die verwandten Sprachen deutlich zeigen. Dies *_li_ ist erhalten als _i_- bei den Einsilbigen S. 50, sonst ist es abgefallen. Nicht verwandt damit ist das Augmentativpräfix _zi_-, das aus B. _γî_- entstanden ist. Der Pronominalstamm _ji_ erklärt sich aus dem Genitiv _ja_, der auf *_li-a_ zurückgeht. Vgl. dazu _ja_ „essen“, das ebenfalls aus *_lia_ entstand und deshalb regelmäßig sein Kausativ _lisha_ bildet. Dies _ji_ verhält sich zu _li_ geradeso, wie _či_ in Kl. 7 zu _ki_, das ebenfalls auf den Genitiv _ča_ < *_kia_ zurückgeht. Die Ansicht von Roehl, daß das Augmentativpräfix das Älteste ist, halte ich auch für unrichtig, ebenso die sich übrigens widersprechenden Schlüsse aus diesem Präfix auf die Psyche der Schambala. Wenn ich hierzu noch einige kleinere Abweichungen z. B. bei den abgeleiteten Verben nehme, dann sind das die Punkte, wo ich anderer Meinung bin. Aber nun muß ich den außerordentlichen Fleiß und die große Sorgfalt und Sachkunde des Verfassers anerkennen. Wir haben keine Bantugrammatik bisher, die so gründlich gearbeitet ist. Die Ableitung der Nomina ist in einem Umfang erkannt, wie nie bisher. Die Tempora des Verbum, deren Roehl über 1000 gefunden hat, hat niemand so gründlich untersucht. Niemals sind die Tonhöhen so vollständig bezeichnet, so daß sogar Gesetze über ihre Veränderungen sich aufstellen ließen. Die Darstellung der Lokative ist mustergültig. Die Demonstrativa sind in vollständiger Gruppierung gegeben, die Verbalaffixe sind nicht nur in dürftiger Auswahl wie sonst in den Grammatiken aufgeführt. Die interessanten Lautveränderungen in Kl. 9, beim Nomen agentis, beim Perfektum und beim Kausativum sind klar und erschöpfend behandelt — es ist mir ein Vergnügen gewesen das schwer erarbeitete Buch zu lesen, und es wird ein unentbehrliches Handbuch für den Bantuforscher bleiben. Seine praktische Nützlichkeit für Usambara versteht sich von selbst.

Daß der Verfasser keine zusammenhängende Syntax beigefügt hat, wird mancher bedauern. Aber er hat in syntaktischer Hinsicht in der Formenlehre so viel Winke gegeben, daß man es verschmerzen

kann, und diese Winke sind überaus beherzigenswert z. B. beim Gebrauch der Relativpronomina, der negativen Formen, der angewandten Verbalspezies, des Lokativs.

Auch auf die Texte im Anhang mache ich aufmerksam. Die Geschichte von den Schweinen, die den Vorfahren eines Menschen ausgewühlt und gefressen haben, und deren Fleisch seitdem für die Familie verboten war, ist religionsgeschichtlich interessant. Ich kann das Buch jedem ernsten Bantuforscher dringend empfehlen, sowie jedem, der sich über den Reichtum der Bantugrammatik und über die musikalischen Töne im Bantu unterrichten will.

Carl Meinhof.

A. C., Madan, M. A., Living speech in Central and South Africa. Oxford, at the Clarendon press. 1911. 95 S.

Bei der Lektüre dieses Buches habe ich mich vergeblich gefragt, wie so etwas möglich ist. Der Verfasser befolgt die „intuitive" Methode — ohne sich um Lautgesetze oder irgend welche anderen Resultate mühsamer Einzelarbeit zu kümmern, erschaut er die Zusammenhänge der Dinge im Bantu. Leider ist ihm einmal das seltsame Buch des sonst verdienstvollen Kolbe, A language study, based on Bantu, London 1888, in die Hand gekommen, und das hat nun diese wunderliche Frucht getragen. Hoffentlich erleben wir nicht mehr Bücher dieser Art, sie sind geeignet unsere Arbeit an den Bantusprachen gründlich zu diskreditieren. Der Verfasser versichert uns, daß er nicht viele Bücher über das Problem, das er behandelt, gelesen hat. Das glauben wir ihm aufs Wort, aber er hätte getrost die schönen und sorgsamen Werke seiner Landsleute E. Steere, W. E. Taylor, Bentley verwerten können, die er ja z. T. herausgegeben hat. Es würde auch nicht geschadet haben, wenn er sich mit der deutschen Bantuliteratur bekannt gemacht hätte. Vielleicht wäre ihm dann die Lust vergangen sein Buch zu schreiben, und das wäre gewiß für alle Beteiligten ein Gewinn gewesen.

Carl Meinhof.

Als sechster Band der „Abhandlungen des Hamburgischen Kolonialinstituts" erscheint demnächst ein *Wörterbuch der Sothosprache* von dem verdienten Veteranen der Bantuforschung *Carl Endemann.*

Die Britische Bibelgesellschaft kündigt die Herausgabe einer

Übersetzung des Markusevangeliums in der Luosprache (an der Kavirondo-Bucht) an. Von dem bisherigen Lehrer am Seminar für orientalische Sprachen zu Berlin Missionar H. Tönjes wird eine Übersetzung der vier Evangelien in die Sprache der Kuanjama demnächst herausgegeben.

Anthropos. Internationale Zeitschrift für Völker und Sprachenkunde, herausgegeben von P. W. Schmidt, S. V. D. Wien. 1910.

Band V. P. A. Witte, Zur Trommelsprache bei den Eweleuten. S. 50—53; P. J. Grisward, Notes grammaticales sur la langue des Teleï. S. 82—94 und 381—406; P. Ch. Sacleux, L'article dans les langues bantoues. S. 513—518; P. J. Eberlein, Die Trommelsprache auf der Gazellehalbinsel. S. 635—642; B. Struck, Bwalu, Note de lexicographie africaine. S. 1087—1091.

Band VI. R. P. Eugène Hurel, réligion et vie domestique des Bakerewe. S. 62—94; P. W. Hofmayr, Religion der Schilluk. S. 120 bis 131; Dr. J. Maes, Notes sur quelques objets des Pygmées-Wambuti. S. 133—135; Carlos Everett Conaut, consonant changes and vowel harmony in Chamorro. S. 36—144; Dr. Ottmar Rutz, Der Gemütsausdruck als Rassenmerkmal. S. 147—173.

Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen. Jahrgang XIII. 1910. Abt. 3 Afrikanische Studien. Preis 6 Mk.

Deutsch-Avatime Wörterverzeichnis. Von E. Funke. S. 1—38.
Sprachstudien aus dem Gebiet der Sudansprachen. Von D. Westermann. S. 39—72.
Die Ngumbasprache. Von P. H. Skolaster, P. S. M. S. 73—132.
Vokabularien der Bakondjo-, Baamba-, Bambuba-, Babira-, Balega-, Lendu- und Banyarisprachen. Aus dem linguistischen Nachlaß Emin Paschas. Von B. Struck. S. 134—165.
Die Nyangbo-Táfi-Sprache. Von E. Funke. S. 167—202.
Bibliographische Anzeige: Moussa Travélé, Petit Manuel Français-Bambara. S. 203—204.

Journal of the African Society. Vol. IX. London. 1909/1910.

The syllabic writing of the Vai people. Von F. W. H. Migeod. S. 46—48.
The Latuka and Bari languages. Von Major J. A. Meldon. S. 193—195.

Literatur.

Becker, C. H., Materialien zur Kenntnis des Islam in Deutsch-Ostafrika. Der Islam. Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients. Band II. Heft 1. S. 1—48.

Dempwolff, Otto, Sagen und Märchen aus Bilibili. Baessler-Archiv. Leipzig und Berlin. 1911. B. G. Teubner. S. 63—102.

Friederici, G., Pidgin-Englisch in Deutsch-Neuguinea. Koloniale Rundschau. 1911. Heft 2. S. 92—106.

Froger, F., Étude sur la langue des Mossi (Boucle du Niger) suivie d'un vocabulaire et des textes. Paris. 1910. Ernest Leroux. 259 S. Preis 11 Mk.

Henry, Jos., L'âme d'un peuple africain. Les Bambara. Anthropos-Bibliothek. Bd. I. Heft 2. Münster i. W. 1910. 234 S. Pr. 10 Mk.

Marako lokalaunan. The Gospel of St. Mark in Teso. London. 1910. B. F. B. S.

Nekes, P. Hermann, P. S. M., Lehrbuch der Jaunde-Sprache. Mit einem Anhang: Übungs- und Wörterbuch mit genauer Tontranscription von P. H. Nekes und Dr. W. Planert. Band 26 der Lehrbücher des Seminars für orientalische Sprachen zu Berlin. Berlin. 1911. G. Reimer. 303 S. 10 Mk.

Peekel, P. G., Religion und Zauberei auf dem mittleren Neu-Mecklenburg. (Bismarck-Archipel. Südsee.) Anthropos-Bibliothek. Bd. I. Heft 3. Münster i. W. 1910. 135 S. Pr. 6 Mk.

Rausch, Friedrich, Lauttafeln für den Sprachunterricht. 2. Auflage. Marburg. 1911. N. G. Elwert. I. Teil. 30 Mk.

Wundt, Wilhelm, Probleme der Völkerpsychologie. Leipzig. E. Wiegandt. 1911. 120 S.



Druck von J. J. Augustin in Glückstadt.